

حاشية جامع المدارك

لآية الله العظمى السيد
أحمد الخراساني

المجلد الأول

تأليف

آية الله السيد محسن الخراساني

حاشية

جامع المدارك

ج ١



تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ختم الشرائع بأوضحها حقيقة، وأظهرها برهاناً، واصطفى لوحه أقرب الأنبياء إليه وسيلة، «محمد» صلوات الله عليه وعلى عترته عليهم السلام الذين هم آية رسالته.

وبعد فلا يخفى أن جامع المدارك كتاب عظيم جامع لمدارك المسائل الفقهية على نحو الاختصار وشرح على كتاب النافع مختصر الشرائع من مصنفات المحقق الفريد الشيخ أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الملقب بالمحقق على الإطلاق. وأما مؤلف جامع المدارك فهو آية الله العظمى السيد أحمد الخوانساري (ابن السيد العلامة الحاج الميرزا يوسف - تغمدهما الله برحمته -) المحقق، المدقق، الجليل، العابد، الزاهد، الورع، الفقيه، الأصولي، المتكلم، فخر الشيعة، ملهم الحق ودليله، و منار الدين وسبيله، ولقد آتى الله الخوانساري من الصفات والمواهب ما جعل منه فقيهاً تالي تلو العصمة، يأخذ سمته في الاتجاه المستقيم والسير في ضوء القرآن والعرة الطاهرة (عليهم الصلاة والسلام)، والصفة التي كانت من أسباب رشدته وكمالها هي الإخلاص في طلب العلم، فقد طلب لذات الله ونقى نفسه من كل الشوائب.

و أما صاحب هذه الحاشية أعني حاشية جامع المدارك فهو سيدنا الاستاذ آية الله السيد محسن الخرازي (مد ظله العالي) الذي فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والأصول والكلام والأخلاق وغيرها من الكمالات والمحاسن، وكان بينه

و بين المحقق الخوانساري علاقة خاصة، كان سيدنا الاستاذ يقول: «كانت بين أبيي و السيد آية الله الخوانساري روابط خاصة و لذا شرفنا و تشرفنا بزيارته كثيرا و ربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من اخلاق السيد آية الله الخوانساري التواضع التام و هو مع جلالة قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سني و كثيرا ما أرشدني الى الطريق في التحصيل و تعلم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلم شرح النظام و شرح التصريح و بالجملة كان السيد مرشدا حقيقيا لي الى التحصيلات الحوزوية و المسائل الأخلاقية و بالجملة فقد كان مربيا لي فجزاه الله خيرا».

و على أي حال فهذه الحاشية ، حاشية شريفة و تشريحات ظريفة رشيقة على بعض أبواب جامع المدارك حسب ما يقتضيه وقت سيدنا الاستاذ، و من خلال مطالعة هذه الحاشية يعرف القارئ الكريم مرتبة مؤلفها العلمية.

و لا يفوتني - في نهاية المطاف - تقديم خالص شكري و تقديري للأعزاء الأفاضل الذين أعاننا في تنظيم هذه الحاشية و إعدادها للطبع و النشر.

هذا، و نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير ديننا و ديانا و رضا سيدنا و مولانا بقية الله الأعظم، صاحب العصر و الزمان «أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف».

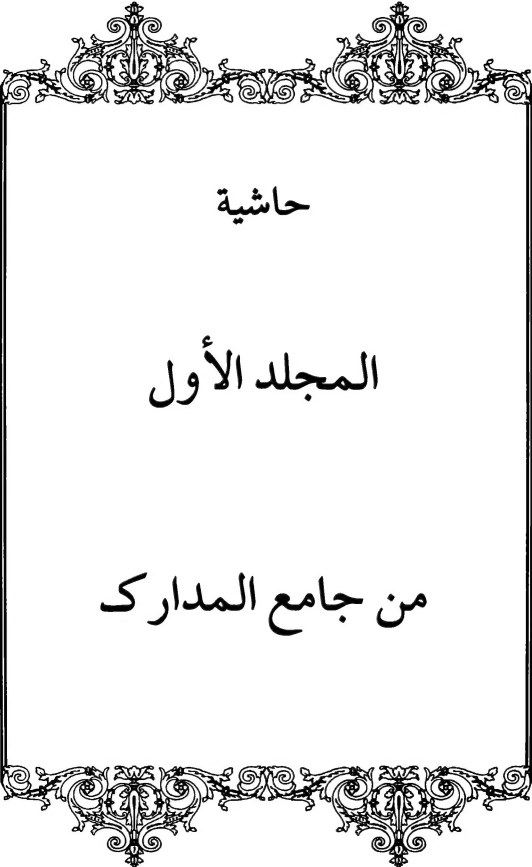
والحمد لله أولاً و آخراً

السيد علي رضا (الرضوي) الجعفري

١١ ذوالقعدة ١٣٣٦ ق.

ولادة الإمام الرضا عليه السلام

٢ شهر يور ١٣٩٤ ش.



حاشية

المجلد الأول

من جامع المدارك

قوله في ج ١، ص ٢، س ١١: «فيشكل مع الالتزام».

أقول: ولكن يمكن رفع الإشكال بما ورد في طهارته، فإن الجمع بينه وبين مطلقات المقام هو بالتقييد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٥: «لايستفاد منها».

أقول: يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق التغير وإن كان هو أن غير الثلاثة أيضا يوجب النجاسة كالثقل والخفة والحرارة والبرودة، ولكن المثبتين فيما إذا كانا في مقام تحديد سبب النجاسة يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٩: «فمع شمول صحيحة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصحيحة مع ذيله الظاهر في النجاسات أعني «حتى يذهب الريح ويطيب الطعم» كما أوضحه في دروس السيد الخوئي لايشمل المتنجسات، كما أن النبوي ضعيف ولم يعلم إستناد المشهور إليه.

قوله في ج ١، ص ٣، س ٤: «ولا يخفى أن لازم هذا».

أقول: قال استاذنا الأراكي رحمته الله في توجيه تنجس القليل بملاقاة المتنجس بأنه يؤول

لاقاه بواسطة أو واسطتين أو أزيد و إن لم يكن في الواسط شيء من عين القدر. و عليه علة تمام هذه الاستقذارات ملاقة الشيء الأول للقدر، لا أن يكون ملاقة الواسطة بنفسها علة لقذارة الملاقي، فليس المنجس إلا نفس القدر، غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسري إلى ملاقي ملاقي ملاقيه فصاعدا^١. هذا مضافا إلى أن الأخبار الواردة في وجوب غسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير تدل على أن الماء الملاقي مع النجس ينجس الإناء والأرض، و من المعلوم أنه لا خصوصية لمثل الإناء والأرض فالماء القليل أيضا كذلك. و هكذا الأخبار الدالة على النهي عن التوضأ و الشرب من الماء القليل الذي لاقته يد قدرة، فإنها بإطلاقها يشمل ما إذا لم يكن عين النجاسة في اليد، راجع التقيح (ج ٢، ص ٢٢٥ - ٢٢٩).

قوله في ج ١، ص ٤، س ٨: «في القضايا الشرطية ممنوعة».

أقول: و فيه: أن القضايا الشرعية إذا كانت في مقام تحديد الحكم و بيان الخصوصيات فيمكن الاستفادة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٩، س ١٨: «على جميع التقادير».

أقول: و لا يخفى أنه لا يمكن إرادة الجميع في المشترك اللفظي، كما لا يجوز إرادة جميع معاني العين في قوله «جنني بعين»، و عليه يشكل ما ذكره في المتن. اللهم إلا أن يقال إن الرطل المذكور في الرواية لعله رطل مدني أو مكّي، و عليه كان النهي تنزيها لكونه كرا قطعا، و لم يثبت أن الرطل عراقي حتى ينافي.

قوله في ج ١، ص ٩، س ٢١: «هذه الرواية المؤيدة».

أقول: أي رواية إسماعيل بن جابر.

قوله في ج ١، ص ١٠، س ١: «المؤيدة تعيينا كما لا يخفى».

أقول: نعم لا بأس برفع اليد عنها تخييرا كما مر آنفا في معارضة الخبرين السابقين.

قوله في ج ١، ص ١١، س ٣: «فلم لا يؤخذ بظاهرها».

أقول: ظهور قوله «لا بأس» في صحيحة علي بن جعفر أقوى، و لذلك لا يؤخذ

بظاهر صحيحة محمد بن إسماعيل، وهكذا نقول في صحيحة علي بن يقطين الآتية.

قوله في ج ١، ص ١١، س ١٧: «يلزم جواز التيمم».

أقول: وفيه منع، لإمكان أن يقال إنه مشترك ومع الاشتراك وعدم الرضاية لا يجوز

التصرف.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «على غير المعنى المعهود».

أقول: من القذارة العرفية.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «بعيد جدا».

أقول: و البعد في حد نفسه، و أما مع ملاحظة الأخبار الدالة على عدم غسل

الثياب التي غسلت بماء البئر التي وقع فيها النجس فلا بعد، و بهذا الخبر و غيره

أيضا ترفع اليد عن السياق الواحد في الأخبار المفصلة بين صورة التغير و غيرها،

فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ٧: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أنه لا وجه لعدم المقاومة بعد صحة السند و ظهوره في العلم أو الاطمئنان بالإصابة، اللهم إلا أن يقال: إن إصابة الإناء أعم من إصابة الماء، ولكن يمكن الجواب عنه بكفاية ترك الاستفصال في الدلالة على الطهارة.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ١٦: «و دعوى لزوم الموافقة القطعية».

أقول: أي و دعوى تعميم لزوم الاجتناب في غير مورد الرواية من جهة الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و لزوم الموافقة القطعية - مع جريان الأصول النقلية في بعض الأطراف - مشكلة، و عليه فيجوز القول بحرمة المخالفة القطعية و جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٥: «سلمنا ذلك».

أقول: أي عدم لزوم الموافقة القطعية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٨: «بحيث يطمئن بعدم التكليف».

أقول: ولا يخفى عليك أن اجتماع الاطمئنان بعدم التكليف مع العلم الاجمالي بوجود التكليف في أطراف الشبهة غير المحصورة من اجتماع المتنافيين. اللهم إلا أن يقال: إن العلم بدوي كالثبوت البدوي. ولكنه خلاف المفروض، فإن المفروض هو وجود العلم الاجمالي، فالأولى أن يقال: إن في فرض الشبهة غير المحصورة من جهة موهونية احتمال التكليف كان بناء العقلاء على عدم التوجه إليه وإن لم يطمئنا بعده، فالقول بأن الاطمئنان و العلم بالعدم حاصل في مورد الشبهة كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢١: «لا يوجب رفع التكليف».

أقول: يمكن أن يقال: إن الخطاب الفعلي في مورد الاستهجان لا يصدر عن الحكيم، نعم يصدر منه الخطاب التقديري، كأن يقول يحرم عليك إن أردت بجهة من الجهات ارتكاب المحرم الكذائي.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢٣: «لازم ذلك عدم جواز المعاملة».

أقول: أي لزوم الموافقة القطعية للتكليف المعلوم إجمالاً بحكم العقل.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ٢: «مع عدم الاعتياد».

أقول: ولعله زائد، اللهم إلا أن يكون مقصوده أن مع الاعتياد الشخصي يكون مما ثبت قيام الإجماع على ناقضيته ولكن بدون الاعتياد الشخصي لم يثبت كونه ناقضاً.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ١٩: «و يمكن أن يقال».

أقول: هذا مضافاً إلى أن غايته هو الإطلاق، فيقيد بالمضمرة لأنها أخص.

قوله في ج ١، ص ٣٠، س ١١: «لا يبعد ظهورها».

أقول: وإن قلنا بتعدد الغسلة في غسل الثياب و البدن من البول للأخبار، كما سيأتي البحث عنه في ص ٢١٤ لأن نسبة رواية نشيط بالنسبة إلى تلك الأخبار عموم و خصوص مطلق.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «و هم يكتفون بالغسلة الواحدة».

أقول: و سيأتي بيانه في ص ٢١٥-٢١٦.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «وأما ما دل على التعدد».

أقول: ولعل مراده منه هو الأخبار الواردة في إصابة البول الجسد أو الثوب، الدالة على تعدد الغسل في الماء القليل؛ فهذه الأخبار منصرفة عن مخرج البول وإن عبر فيها بإصابة البول للجسد، فافهم. راجع ص ٢١٤.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ١: «فتحال الكيفية».

أقول: كما تحال الكيفية إلى العرف في سائر النجاسات، كما سيأتي بيانه في ص ٢١٥.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١: «وأورد عليه».

أقول: أي ما ذكر لتفسير الوجه.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١٧: «مع موافقته للإحتياط».

أقول: محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٢: «ومن هذه الجهة».

أقول: أي جهة ما مر آنفاً، وهو كل ما لم يقطع بكونه جرياً على العادة يؤخذ به بمقتضى الذيل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٣: «ويدل عليه بالخصوص».

أقول: أي ويدل على لزوم البدئة من الأعلى إلى الأسفل في الوجه بالخصوص.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٨: «على الاستحباب».

أقول: أي استحباب أن لا يكون على نحو اللطم.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٩: «لا يوجب رفع اليد عن الظهور».

أقول: أي عن ظهور الدليل في وجوب البدنة من الأعلى إلى الأسفل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ١١: «من جهة وحدة السياق».

أقول: إذ لو كان الأوامر متعددة - بحيث يكون واحد منها لطلب أن يكون الغسل على وجه الجري لا اللطم، و واحد آخر لطلب أن يكون البدنة من الأعلى إلى الأسفل - أمكن أن يقال بأن قيام الدليل من الخارج على استحباب الأمر الأول لا يوجب رفع اليد عن الظهور في الوجوب في الأمر الثاني؛ ولكنه ليس في المقام إلا أمر واحد.

قوله في ج ١، ص ٤٢، س ٤: «فوصل اليدين».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذا التعبير عن الإمام يشهد على أن ذكر كلمة «إلى» لبيان حد المغسول لا انتهاء الغسل، فالمغسول من أطراف الأصابع إلى المرفق و لا يزيد عليه شيء من العضد، و أما كيفية الغسل هل هي من الأعلى أو العكس فلا تتعرض له الآية بل يكفيك فيه الوضونات البانية.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ٢: «ولو استقبل».

أقول: أي ولو مسح منكوسا.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ١٨: «ولازم لزوم هذا».

أقول: أي وجوب هذا، أي الابتداء من رؤوس الأصابع والإنتهاء إلى الكعبين.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ١٤: «والخامس الترتيب».

أقول: ولا يخفى عليك أن إزالة النجاسة عن البدن قبل الغسل أو قبل غسل العضو هل تكون من الشرائط أم لا؟ لم يذكر المصنف هنا ولا في مكان آخر، ولكن الشارح ذكر هذا البحث في ص ١٢٧ وحاصله منع الاشتراط المذكور، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ٢٢: «بضميمة الأخبار المصراحة».

أقول: اللهم إلا أن يمنع عموم التنزيل، لاحتمال أن يكون المماثلة من جهة الكيفية لا الشرائط.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ٨: «فلا يكفي بقاء الارتماس».

أقول: ولكن يمكن أن يقال إن حدوث الارتماس بالنسبة إلى مجموع الأجزاء يكفي، فلو خرج عضو من الإنسان ثم ارتمسه كفي، لحدث ارتماس المجموع.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ١٧: «ولي تأمل حتى في الأشخاص».

أقول: والكلام في محله ولا وجه للتأمل المذكور بعد التعليل الوارد في أخبار الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٧١، س ٧: «فمع تمامية الإجماع».

أقول: كيف يتم الإجماع مع احتمال استناده إلى ما ذكر من الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٧٣، س ١١: «محل نظر من جهة...».

أقول: وفيه أنه يمكن أن يقال إن مع التعليل لاجتماع لظهور كون الوضع بنفسه محرماً، وحمل التعليل على الحكمة بالمعنى الذي ذكر في المتن غير واضح، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ٤: «غاية الأمر اشتراط ارتفاع».

أقول: ولكن الاشتراط المذكور حيث كان مشكوكاً يمكن رفعه بحديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ١٢: «من جهة احتمال المدخلة».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذا الاحتمال يمكن رفعه بحديث الرفع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٩، س ١٥: «إلا لاختلاف القوابل».

أقول: ولكن قوله «فقال بعضهن: دم الحيض وقال بعضهن: دم العذرة» مبين لمورد الاختلاف، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢١: «لا بد من الأخذ بمفاد الرسالة».

أقول: لتكون الرسالة أخص.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢٢: «يقع التعارض بين الرسالة وبينهما».

أقول: أي بين الموثقة أو الحسنه.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١: «يلزم حمل الموثقة».

أقول: يمكن أن يقال إن التقيد عنواني لا أفراد، و عليه فلا يلزم الحمل على

النادر، فالتفصيل في محله.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١٩: «ولم تكن لعدم الانتساب».

أقول: يمكن أن يقال: إنه يكفي في جريان الاستصحاب وجود الأثر الشرعي للمستصحب ولو في حال البقاء.

قوله في ج ١، ص ٨٦، س ١٥: «المروى أنه حيض».

أقول: وقد مرت الإشارة إليه في الشرح، وهي مرسله يونس الصريحة في كون الثلاثة الغير المتوالية من الحيض.

قوله في ج ١، ص ٨٧، س ٢: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: هذا لترجيح الاحتمال الثاني، فلو كملت ثلاثا في ضمن عشرة لايحكم بالحيضية.

قوله في ج ١، ص ٩٢، س ١٢: «يشكل الحكم بالافتصار».

أقول: فاللازم هو الحكم بجميع العشرة حيضا وجعل ما زاد عليها استحاضة. هذا إن لم نقل بأن تعارض الصفات مع العادة يقتضي التخيير وإلا فلامجال لدعوى لزوم جعل جميع العشرة حيضا، بل له الأخذ بالعادة وجعل ما زاد عليها استحاضة. ثم إن لزوم جعل العشرة حيضا بعد تعارض الصفات مع العادة وتساقطهما لجريان الاستصحاب، حيث إن قبل مضي زمان العادة كان الدم حيضا فالآن كذلك إلى أن يتم العشرة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٩٣، س ١: «لكنه بملاحظة ذيل الرواية».

أقول: هذا مضافا إلى أن النسبة بين الحسنه والموثقة و بين المرسله عموم و خصوص مطلق، لإطلاقها بالنسبة إليهما، فمقتضى القاعدة هو تقدمهما عليها.

قوله في ج ١، ص ٩٤، س ٢: «على تقييد المرسله».

أقول: لأن المرسله أعم من المضمرة، لتقييد الأخير بصورة وجود الأقارب دون المرسله، فتتقيد المرسله بالمضمرة، فاختصت المرسله بما إذا لم توجد الأقارب.

قوله في ج ١، ص ٩٤، س ١٢: «كما قد يدعى».

أقول: وفيه أن المضمرة مختصة بوجود الأقارب، فلا وجه لاستفادة التحيض عشرة من شهر و ثلاثة من شهر في صورة فقد الأقارب من المضمرة، كما لا وجه لاستفادة التخيير بين الثلاثة إلى العشرة من المضمرة في صورة فقد الأقارب، فانحصر الدليل في موثقتي ابن بكير و المرسله، فليجمع بينهما.

قوله في ج ١، ص ٩٦، س ٤: «وإلا ففيه إشكال».

أقول: ويمكن أن يقال: لافرق بين الصور بعد عدم الخصوصية، فالعادة متحققة بحصول التوافق في الشهرين، سواء كان التوافق في الوقت و العدد أو في الوقت فقط أو في العدد فقط. ثم إن حصول العادة بالتوافق في الشهرين أمر شرعي و ليس بعرفي.

قوله في ج ١، ص ٩٧، س ٢٤: «و ذات العادة تستظهر».

أقول: ظاهر العبارة أن الاستظهار بترك العبادة، لا بالجمع بين ترك الحائض و أعمال المستحاضة، بقرينة قوله «ثم هي تعمل ما تعمله المستحاضة».



قوله في ج ١، ص ١٠٠، س ١٢: «والظاهر أنها ذاتية».

أقول: ولعل وجهه أن الرواية دلت على حرمة العبادة بدون تقييدها بقصد التشريع.

قوله في ج ١، ص ١٠٢، س ٢: «ولا يخفى أن الجمع».

أقول: وسيأتي الاكتفاء بالتخيير في ص ٢٨٩، ولكن مقتضى القواعد هو ما

اختاره هنا، ولعل كلامه في الصفحة المذكورة محمول عليه.

قوله في ج ١، ص ١٠٤، س ١٠: «استشكل في جواز الوطئ في دبرها».

أقول: وسيأتي إن شاء الله تفصيل ذلك في باب النكاح.

قوله في ج ١، ص ١٠٥، س ٥: «مع التكافؤ فالمرجع هو استصحاب».

أقول: وفيه أن مع التكافؤ هو التخيير لا الرجوع إلى الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ١٠٩، س ١١: «ونحتاج في ما يقوم».

أقول: ولا يخفى عليك أنه يجوز الرجوع في مثل المقام إلى البرائة في

المشكوك دخالته، لأن بيان الدخيل بيد الشارع.

قوله في ج ١، ص ١١٣، س ٢١: «فلولم تكن ظاهرة في مذهب المشهور».

أقول: حيث قال في الصدر: «فلتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح

الكرسف عنها»، فلعل بقية الكلام في الذيل مربوطة بوقت كل صلاة.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ٤: «أما الموثقتان فموردهما».

أقول: وهما موثقة سماعة المضمرة وموثقة الأخرى.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ١١: «فالأمر فيها للاستحباب».

أقول: لأنه مقدمة للوطي، كما أن غسلها أيضا كذلك.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ١٤: «قوة لزوم الاحتياط».

أقول: ولا يخفى عليك ما مر من أنه يجوز الرجوع في مثله إلى البرائة، لأن الدخيل أمر يكون بيد الشارع، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ١١٦، س ١١: «يقع الإشكال في كفاية الأغسال».

أقول: يمكن أن يقال: مقتضى قوله عليه السلام «فعليها الغسل لكل يوم مرة» هو عدم الحاجة إلى تكرار الغسل، فراجع الموثقتين.

قوله في ج ١، ص ١١٧، س ٧: «عدم إمكان العمل بهذه المكاتبة».

أقول: إذ لم يأمر بقضاء الصلوات مع اشتراطها بالطهارة.

قوله في ج ١، ص ١١٧، س ٨: «لا يمكن مخالفة الفقهاء».

أقول: ومع احتمال استنادهم إلى المكاتبة أيضا يجوز العمل بالمكاتبة من هذه الجهة وإن لم تكن من جهة الصلوة معمولا بها، فأفهم.

قوله في ج ١، ص ١١٨، س ٤: «فلو لم تر دما».

أقول: وأما فيما لا ولادة ولا رؤية دم - كما قد يتفق في زماننا هذا بشق جنب الحامل وإخراج الولد - فلا نفاس بلا إشكال كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١١٩، س ٧: «و احتمال أن يكون».

أقول: وفيه: أن صدق الولد على ما سيولد مجاز، فكيف يصدق على الحامل أم ولد بالحققة، و عليه فلاوجه لاستظهار صدق دم الولادة في مثل دم العلقه و لامضغه من هذه الأخبار. و أما الإجماع فلاحتمال استنادهم إلى الوجه المذكور فلايتم، فلانفاس لمن اسقطت ما لم يتم خلقه كالعلقه و المضغه، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ٤: «في الطائفة الاولى».

أقول: و منها: الموثق المذكور الوارد في امرأة محمد بن مسلم و السؤال فيه من محمد بن مسلم بقوله «قلت فما حد النفساء» كاف في الاستدلال المذكور في المتن، فلايضر عدم وجود السؤال في باقي الروايات.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٠: «وقد يقال بالرجوع إلى».

أقول: وفيه: أنه لامجال للرجوع إلى الاستصحاب بعد كون الوظيفة هو التخيير أو الترجيح.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١١: «وفيه أنه لا يترتب».

أقول: وفيه: أن موضوع القعود عن الصلوة هو كونها نفساء، فإذا استصحب الموضوع ترتب عليه الحكم شرعا كساير الموضوعات للأحكام الشرعية، وعليه فاستصحاب كونها نفساء كاف لترتب الحكم الشرعي عليها و هو وجوب القعود عن الصلوة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٩: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما قرر في محله من أن العام المخصص إذا شك في بقاء مخصصه فهل يرجع إلى عموم العام أو استصحاب الخاص، ففيه خلاف وتفصيل بين كون العام زمانيا أو أفراديا، وفي المقام خرج عن العام حال كونها نفساء والأصل هو البقاء فلامجال للتمسك بعموم «ولاتدع الصلاة على حال».

قوله في ج ١، ص ١٢٤، س ٧: «وفي رواية أخرى».

أقول: ومقتضاه هو تكرار الكلمات والشهادتين والإقرار حتى ينقطع عنه الكلام، فالتكرار كمال المسنون.

قوله في ج ١، ص ١٢٥، س ١١: «ولا يخفى ما في هذا الاستدلال».

أقول: ولعله لأن الرواية دلت على مطلوبة السراج في البيت الذي كان يسكنه، لا على مطلوبيته عند الميت لو مات ليلا.

قوله في ج ١، ص ١٢٨، س ١٠: «وفي الجواب نظر».

أقول: وفيه تأمل، لأن غسل العضو معنون أيضا بعنوانين، أحدهما أنه مقدمة لما هي وجوب الإزالة و ثانيهما أنه مقدمة لوجوب رفع الحدث، اللهم إلا أن يقال: إن عنوان المقدمة ليست كساير العناوين الدخيلة فإن نفس عنوان المقدمة لادخاله له وإنما الدخالة لما هو مقدمة بالحمل الشائع الصناعي وهو ليس إلا واحدا، فافهم.



قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٧: «لا يؤخذ بالإطلاق».

أقول: أي بإطلاق قوله «إنه مثل غسل الجنب».

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٨: «مع أنه».

أقول: وقد عرفت الإشكال فيه أيضا آنفا، اللهم إلا أن يقال إن الإشكال من حيث الشرائط لا الكيفية.

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٩: «مضافا إلى إطلاق صحيحة ابن مسكان».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحيحة ابن مسكان تدل على لزوم الترتيب في غسل الأعضاء، فلا يكون مطلقة من حيث الترتيب و الارتماس. اللهم إلا أن يكون المقصود أنها من حيث كفاية الارتماس أو عدمها مطلقة، فيجمع مع ما يدل على الكفاية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣١، س ١٢: «لازم ما ذكر سقوط أصل».

أقول: ولازمه هو الاكتفاء بالتيمم، والأحوط هو الجمع بينهما ولكن الانصاف منع الارتباط بين الأغسال الثلاثة بحيث يكون الثلاثة غسلا واحدا، والأمر بكل واحد عقيب الآخر لا يدل على الارتباط المذكور. و عليه فلا وجه لسقوط أصل الغسل حتى بالماء القراح.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ٥: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أن عدم التعرض لا يدل على عدم الاستحباب بل لعله لدفع توهم الوجوب، فالأقوى هو الاستحباب لخبر حريز وغيره.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٦: «هل يكفي تيمم واحد».

أقول: بناء على عدم كون رواية عمرو بن خالد في مقام البيان من حيث تعداد التيمم، وإلا فلامجال لذلك البحث كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٧: «أغسل الثلاثة ظهور واحد».

أقول: وفيه أنه لا دليل عليه و مجرد الأمر بالغسلين عقيب الغسل الأول لا يدل على ذلك.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٩: «ولا يخفى أن لازم ما ذكر».

أقول: وفيه منع لعدم العلم بما زاد عن الكيفية الواردة في الأخبار لتحصيل الطهارة.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ٢١: «من ذيل العبارة».

أقول: وهو قوله «كالحي العاجز».

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٢: «لزوم التوجيه إلى القبلة».

أقول: بأي وجه كان من الوجوه المذكورة في السؤال.

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٢: «ومع الإجمال».

أقول: أي ومع إجمال حسنة سليمان بن خالد في قوله عليه السلام «فسجوه تجاه القبلة». وفيه أنه لا إجمال حيث قال عليه السلام في ذيله «و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبلاً بباطن قدميه و وجهه إلى القبلة» ولكن التأمل في كلام الشارح يقتضي أن المراد أن مع إجمال الصحيحة في كون

الأمر للاستحباب أو للوجوب التخييري ترفع اليد عن ظهور الحسنة في لزوم التوجيه بالنحو الخاص.

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٤: «فتأمل».

أقول: ولعله إشارة إلى دلالة قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة «فإذا طهر يوضع كما يوضع في قبره» على أن المراد من قوله عليه السلام قبلاً «يوضع كيف يتيسر» هو وضعه تجاه القبلة، بحيث يكون مستقبلاً بباطن قدميه ووجهه إلى القبلة، و عليه فالروايتان متحدتان و ظاهرتان في الوجوب. ولكن للتأمل مجال لاحتمال أن يكون المقصود هو إثبات التخيير بين الوجوه المذكورة في السؤال قبل إتمام الغسل، و أما بعد إتمام الغسل فالوظيفة متعينة بوضعه كما يوضع في القبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٧: «مشكل جداً».

أقول: لعدم كونه في مقام البيان من هذه الحثية.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٢٢: «وصب الماء من نصف رأسه».

أقول: ظاهره عدم الترتيب بين الرأس و البدن، ولكن ترفع اليد عنه بالأدلة الأخرى. بل يدل على الترتيب ذيل هذه الرواية حيث قال عليه السلام «ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جنبه الأيسر و اغسل جنبه الأيمن و ظهره و بطنه ثم اضجعه على جنبه الأيمن و اغسل جنبه الأيسر إلخ».

قوله في ج ١، ص ١٣٦، س ١٨: «لكن رفع اليد عن ظهوره».

أقول: ولعل وجه رفع اليد عن ظهوره خلو سائر الأخبار عنه، مع أنه لو كان حراما لزم أن يبين مع الابتلاء به.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٦: «بلايع».

أقول: جمع البالوعة.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٧: «لولا الشهرة».

أقول: ولا يخفى عليك أن فهم المشهور - ما لم يكن قرينة على وجود شيء في الرواية لم يصل إلينا - ليس بدليل، نعم يمكن أن يقال إن خلو الأخبار الآخر عنه مع كثرة الابتلاء به دليل على عدم حرمة.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ١٨: «فما زاد فهو سنة».

أقول: بمثل هذا ترفع اليد عما يكون ظاهره هو لزوم العمامة و الخرقة، مثل قوله عليه السلام «لا بد منهما» في رواية عبد الله بن سنان.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١١: «يظهر من بعض الأخبار هذا».

أقول: أي أن المثزر لا يكون كافيا بل اللازم هو ما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١٢: «أقوى من هذا».

أقول: أي من ظهور الثوب فيما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٨: «وفيه أيضا إشكال».

أقول: والأولى هو أن يمنع عموم المنزلة، وإلا فلا يضر بناؤهم على الكراهة لاحتمال استنادهم إلى الاجتهادات.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٩: «فالعقدة الإجماع المنقول».

أقول: وفيه أن مع احتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة فكيف يمكن الأخذ به وجعله عمدة الأدلة.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٢: «ويجب».

أقول: ولعل وجه الوجوب أن للكفن بحسب الأخبار ثلاثة قطعات وقد أمر بكل قطعة، فإذا فقد بعض الأجزاء سقط أمره ولا وجه لسقوط الأوامر الأخرى المتعلقة بالأجزاء الأخرى، نعم بقي الكلام فيما إذا بقي ثوب لا يكفي لثلاثة القطعات والأمر يدور بين المنزلة أو القميص وبين الإزار، فهل يقدم الأخير أو يقدم المنزلة أو القميص؟ ولعل ظاهر المتن هو تقدم الإزار حيث قال «و مع الضرورة تجزي اللقافة». ولكنه مشكل بعد صريح الأخبار بالترتب كقوله ﷺ «ثم يكفن بقميص و لقافة و برد الحديث»، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٣: «لقاعدة الميسور».

أقول: و التمسك بقاعدة الميسور لعله - كما يشهد به ذيل كلام الشارح - لكونها معمولا بها في أصل الواجب لا في الشرائط والقيود.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٤: «هنا تأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما مر منه عليه السلام في ص ٦٩ من التأمل في جريان الاستصحاب في الأشخاص والأحكام عند تغير بعض الأحوال؛ ولكنه محل تأمل و منع عند بقاء الموضوع عرفاً.

قوله في ج ١، ص ١٤٧، س ٨: «للصحيح».

أقول: وفي قبالة صحيحة عبدالله بن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام كيف أصنع بالحنوط؟ قال تضع في فمه و مسامعه» الحديث، ظاهره الاستحباب فيعارض ما دل على الكراهة، و لعل المشهور أعرضوا عن صحيحة عبدالله بن سنان. و إلا فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمرجح لو كان وإلا فالحكم هو التخيير في الأخذ بصحيحة عبدالله بن سنان و الحكم بالاستحباب، أو الأخذ بالصحيح المذكور في المتن و الحكم بالكراهة.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٠: «الكفاية لا اللزوم».

أقول: والظاهر أن السيرة قائمة على اللزوم، و لذا لم يذهب أحد إلى جواز دفن الميت في البناء فوق الأرض، أو إلى جواز وضعه في محفظة تكون مانعة عن انتشار رائحته و رؤية قبح منظره. هذا مضافاً إلى أنه لو لم يكن لازماً لبان و شاع ذلك، لكثرة الابتلاء به. و مما ذكر يظهر الوجه في وضعه على جانبه الأيمن موجهاً إلى القبلة و إن لم تكن الأخبار الدالة عليه تامة دلالة أو سنداً.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٧: «تطرق الشبهة في الصحيحة».

أقول: لعل مراده منها عدم دلالتها على الوجوب، هذا مضافا إلى أن الوصية بما هو غير جازئ لا تنصح. اللهم إلا أن يقال إن توجيه الأيمن إلى بيت المقدس لم يكن واجبا حتى يكون الوصية بالتوجيه نحو الكعبة وصية بالمحرم.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٩: «لا محيص عن العمل بما هو المشهور».

أقول: وفيه: أن مجرد المشهور - مع احتمال استنادهم إلى ما بأيدينا و لم يتم - لا يكفي لجواز العمل. اللهم إلا أن يقال إن عمل المشهور لا يتوقف على المدرك الموجود سواء كان تاما أو لم يتم، فعملهم أمر ثابت يكشف عن شيء لم يصل إلينا، ولكنه فرع العلم بالمشهور أنهم كانوا في المسألة كذلك.

قوله في ج ١، ص ١٤٩، س ٨: «من جهة ندرته».

أقول: فيه منع مع كثرة المسافرة بالسفينة إلى البلدان البعيدة. و عليه فالقدر المتيقن من جواز الإلقاء في البحر هو ما إذا تعذر الدفن كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ٧: «التربيع بمعناه الآخر».

أقول: كما سيأتي في سطور.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ١٢: «تأملا».

أقول: لا وجه للتأمل بعد صدق العرفي بإتباع الجنازة و تشييعه كمن شيع المسافر، فإنه لا يلزم في صدق تشييع المسافر أن يكون المشيع خلفه بل يصدق عليه المشيع فيما إذا كان في جانب المسافر أيضا.

قوله في ج ١، ص ١٥٦، س ٥: «لا يدفن في قبر اثنان».

أقول: ولعله يشمل ما يكون مرسوما في زماننا هذا من جعل القبر طبقتين.

قوله في ج ١، ص ١٥٧، س ١٢: «من جهة إطلاق».

أقول: يمكن أن يقال: إن تقدمه على حق الرهانة وحق غرماء المفلس وحق الاستيلاء بالأولوية، فإن الدين إذا كان غير مقدم فالحق يكون كذلك بطريق أولى قطعا.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٢: «منها ما لو دفن».

أقول: ولا يخفى أن هذه الموارد من باب المثال ولا اختصاص لموارد الاستثناء بها، كما إذا توقف إثبات النسب بنش القبر أو إثبات القتل أو قطع الأطراف ونحو ذلك به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٥: «ولعله يستثنى أيضا».

أقول: ولعله يستثنى أيضا ما إذا وقع القبر في معرض السيل أو في معرض الإهانة، وفي شموله لما إذا وقع في الطريق تأمل، وهكذا فيما إذا مضى زمان طويل من وقت دفنه بحيث لا يبقى منه شيء بحسب العادة، بل لا بأس به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ١٠: «إلا أن يجمع بين كلماتهم».

أقول: وفيه: أن كلماتهم في حرمة النيش وتجوز النقل مطلقة، ولازم ذلك هو تعارض كلماتهم، إذ مقتضى إطلاق حرمة النيش عدم جواز النيش للنقل إلى المشاهد المشرفة ومقتضى إطلاق جواز النقل جواز النيش للنقل، وعليه فمقتضى الأصل هو الجواز.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ٥: «إلا أن يمنع لزوم».

أقول: ولذا يصدق الشهيد على من قتل في سبيل الله عند دفاعه عن الإسلام و المسلمين إذا هجم الكفار على المسلمين، مع أن الدفاع ليس مشروطاً بإذن الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، كما يشهد لذلك وجوبه في زمان الغيبة.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ١٦: «بعيد».

أقول: ولا يخفى عدم صدق الثوب على الخفين و إن أطلق لبس الخفين على استعمالهما، وهكذا الفرو ليس بثوب و لأقل من الشك فلا يجب دفنه معهما، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٦٠، س ١٢: «من جهته مشكل».

أقول: ولعل الإشكال من جهة الشهرة و المعروفة و إلا فلا إعتبار بما عن الفقه الرضوي، فلا وجه لتقييده بذلك. ثم هنا فرع آخر و هو أنه إذا دار الأمر بين إسقاط الجنين حتى يحفظ أمه و بين تركه حتى تموت الأم فقد يقال لامجال لإسقاط الجنين، لأن حفظ نفس الأم يقتل ابنه و ولده يحتاج إلى دليل لفظي و هو مفقود في المقام، لأن دليل حفظ النفس دليل لبي و عليه فيقتصر على القدر المتيقن فلا دليل على قتل ابنه لحفظ أمه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١١: «لابد من دعوى القطع».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصلوة للميت إذا وجبت وجبت سائر التجهيزات، بخلاف سائر التجهيزات و لذا اكتفي بالصلاة في هذه الأخبار، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١٧: «لا يخفى مخالفة هذه الأخبار».

أقول: لعل نظره إلى أن خبر الفضل يدل على أن ما فيه الصلوة هو الصدر ويداها، بخلاف هذه الأخبار حيث إنها تدل على أن الصلاة على ما فيه القلب أو على البدن أو على العضو الذي فيه القلب، ولكن يمكن الجواب عن المخالفة بأن مرجع هذه التعبيرات إلى أمر واحد وهو الصدر إذ الصدر هو ما فيه القلب و البدن وإن كان أعم، ولكن يقيد بغيره من الأخبار لأن الصدر و ما فيه القلب أخص من البدن. و مما ذكر يظهر وجه الجمع بين الكلمات أيضا: فالأخبار و الكلمات متحدة في الدلالة على وجوب الصلاة على الصدر، و حيث كان وجوب الصلاة ملازما لوجوب سائر التجهيزات دل وجوب الصلاة على وجوب غيرها من التجهيزات أيضا. ثم إن ضميمة اليدين في خبر الفضل لعلها من جهة دخالتها في الدية لا في الصلاة و التجهيزات، فلا تكون مقيدة لسائر الأخبار الدالة على كفاية الصدر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٥: «لامجال لاحتمال».

أقول: لأن الحكم يرتفع بارتفاع موضوعه، فمن بقي صدره ينتفي عنه وجوب تكفينه بالمتزر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٧: «وربما يستدل له».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى ما استدل به لو تم هو وجوب الصلوة أيضا، ولكن الأخبار الدالة على أن الصلاة على العضو الذي فيه القلب ينفي وجوب الصلاة عن غير ما فيه القلب كما لا يخفى، و لذا اختص المحقق رحمته الله وجوب الصلاة بما فيه الصدر و لم يذكر عنه في سائر الأعضاء.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٠: «وإن اختلفوا».

أقول: لا وجه للاختلاف بعد تصريح موثقة سماعة بالكفن الظاهر في الكفن التام المعهود.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٧: «في وجوب دفنه».

أقول: أي دفن ما دون أربعة أشهر.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٧: «أما اللف في الخرقه».

أقول: أي وأما اللف في الخرقه في السقط إذا كان دون أربعة أشهر.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ٢٢: «تدفن كما هي بشيائها».

أقول: ظاهره سقوط الغسل والكفن.

قوله في ج ١، ص ١٦٤، س ٩: «فمستبعد من جهة أنه».

أقول: ولا يخفى عليك أن دلالة صحيحة الحلبي على سقوط الغسل والكفن عن غير المماثل صريحة، و معها ترفع اليد عن ظاهر قوله «يصبين عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه في إكفائه من تحت الستر» الحديث، فلا يفيد إلا الاستحباب، بل يمكن أن يقال إن قوله لا يضر «يصبين إلخ» حيث كان وارداً في مورد توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز، فلا ينافي مع سقوط الغسل والكفن بنص ساير الأخبار.

قوله في ج ١، ص ١٦٥، س ١: «لا وجه للتحديد».

أقول: وقد عرفت إمكان إلغاء الخصوصية عما ورد في تغسيل النساء للصبي

إلى ثلاث سنين، و بالجملة لآمانع من الأخذ برواية أبي النمير بعد كونها معمولا بها وإلغاء الخصوصية فيها فيشمل.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٤: «حملها على الضرورة بعيد».

أقول: لعدم ذكر قيد الضرورة فيه مع أنه في مقام البيان، كما يشهد له التعرض لإلقاء الخرقعة على العورة.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٦: «و مع عدم الترجيح».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع التكافؤ فالحكم هو التخيير بين المتعارضين في الأخذ، فلا يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هذا بناء على تمامية الروايتين سنداً وإلا فلا مقاومة لهما مع صحة منصور كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ١٧: «النصراني».

أقول: من دون فرق بين أن يكون ذمياً أو غير ذمي.

قوله في ج ١، ص ١٦٧، س ٩: «في الصحيح عن ابن أبي عمير».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصحيحة تدل أيضاً على أن خروج النجاسة من الميت لا يوجب بطلان الغسل ولا يوجب تطهير بدنه، وإنما يوجب إزالته عن الكفن بالقرض.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ٥: «فبدل عليه ما عن محمد بن الحسن الصفار».

أقول: وفي قتاله حسنة حريز أو صحيحه حيث إن ظاهر قوله «قلت فمن أدخله القبر قال لا غسل عليه إنما يمس الثياب» هو لزوم الغسل بمسه بعد كون الميت



داخلا في القبر، و من المعلوم أن الميت حينئذ يكون مغسولا؛ و لولا مخافة المخالفة مع المشهور فالأقوى هو لزوم الغسل بعد غسل الميت أيضا لقوة حسنة حريز أو صحيحه، و ضعف صحيحة محمد بن الحسن الصفار دلالة و ضعف ما عن عبدالله بن سنان سندا.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ١٢: «ولعله يستفاد».

أقول: وفيه: أن طهارة البدن بدون وجود الرطوبة في البين لا تلزم عدم كون مسه موجبا للغسل بالضم نعم طهارة البدن مع الرطوبة ملازمة لذلك، و المفروض أن جسد الميت في الرواية لم يقيد بالرطوبة و هكذا اليد و البدن الملاقي لم يقيد بالرطوبة فلأما ملازمة، اللهم إلا أن يقال إن قوله عليه السلام «فقد يجب» لعله إشارة إلى أنه في صورة الرطوبة موجبة للغسل بالفتح فالأما ملازمة صحيحة.

قوله في ج ١، ص ١٧٤، س ١٤: «كما لو كان».

أقول: ولا يخفى أن في المثال لا يجري الاستصحاب الموضوعي لتبدل المحل، إذ العلم بعدم الماء في المغارة لا في غيرها، و العجب من الشارح فإنه مع مختاره من إن الاستصحاب لا يجري فيما إذا تغير الأحوال كيف التزم بجريانه في المثال؟ فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «لا بد من الاحتياط».

أقول: فلأن مقتضى القاعدة هو وجوب طلب الماء مادام الوقت باقيا فلاقتصار على ما دونه يحتاج إلى دليل، و حيث دل خبر السكوني على كفاية طلب الماء

بمقدار غلوة أو غلوتين في وسعة الوقت يمكن الاكتفاء به، ولكنه حيث كان من جهة المراد مجملاً فلا مجال إلا للاحتياط، ولكنه محل نظر لأن مقتضى قوله تعالى ﴿وَأَن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا الْآيَةَ﴾ هو كفاية عدم وجدان الماء حال الفعل، فلا يلزم لطلب الماء في تمام الوقت. اللهم إلا أن يقال وجوب طلب الماء حال الفعل لا يسقط إلا باليأس عن الظفر بالماء و مع احتمال وجوده فليطلب فلا ترفع اليد عنه إلا بالدليل، و حيث كان خبر السكوني مجملاً فليحتاط في مفاده، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «على إشكال في بعض الصور».

أقول: لعل الإشكال فيما يترآى من ظواهر الكلمات في كفاية الاحتياط بالطلب في أربع جهات في كل جهة مقدار غلوة أو غلوتين، مع احتمال وجود الماء في بعض أجزاء الدائرة، فالاحتياط الخالي عن الإشكال هو الطلب في أربع جهات على وجه لا يحتمل معه وجود الماء في مجموع الدائرة، فتأمل. لإمكان الاعتماد على إطلاق الرواية من جهة وجود الاحتياط في بعض أجزاء الدائرة كما هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١٨: «لإعراض الأصحاب».

أقول: يمكن أن يقال إن مقتضى الجمع بين خبر السكوني الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين في وقت الفعل وحسنة زرارة الدالة على طلب الماء في جميع الوقت هو حمل الحسنة على الاستحباب، لأظهرية خبر السكوني بالنسبة إليه.



قوله في ج ١، ص ١٧٦، س ٤: «في الجملة».

أقول: لعل التقييد بقوله في الجملة لما سيأتي من جواز البدار أو عدمه، و سيأتي تقوية جواز البدار أخذًا بإطلاق الآية المباركة الدالة على كفاية عدم وجدان الماء في وقت الفعل وبعض الأخبار. ثم بقي هنا شيء وهو أنه إذا احتمل أن الماء يوجد بحفر ذراع أو ذراعات من الأرض هل يجب الحفر أم لا؟ يمكن أن يقال بأنه إن صدق وجدان الماء بسبب وجوده تحت الأرض وجب الحفر وإلا فلا، و لعله صدق بمثل حفر شبر أو ذراع لا أزيد، فتأمل. و التحقيق أن مع الاحتمال لامجال للجوب مع إطلاق الدليل الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين و مع العلم بوجوده لأبأس بتوقف وجوب الحفر على صدق وجدان الماء لانصراف الخبر عن هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ١٧٧، س ١٠: «فلا بد من إحراز عمل الأصحاب».

أقول: و أما مع احتمال استنادهم إلى قاعدتي نفي الحرج و الضرر فلا يجوز التيمم إلا مع التعذر و الحرج و الضرر، و لا وجه للتوسعة المذكورة مع عدم نفية سند أخبارها، ولكن موثقة سماعة مثل خبر السكوني و سند الموثقة نفية و بقية الكلام سيأتي في ص ١٩١.

قوله في ج ١، ص ١٧٨، س ١٦: «أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأخبار الدالة على وجوب التيمم بمجرد الخوف على النفس و الضرر أيضا لا تكون معمولة بها، لما مر في باب الجبيرة من أن الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار لما افتوا بوجوب الجبيرة في مورد القروح و

الجروح أخذًا بحسنة الحلبي ونحوها، راجع ص ٤٩ من هذا المجلد، و عليه لا يمكن الأخذ بظاهرها أيضًا، فاللازم هو الأخذ بمقتضى القواعد والأصول مع قطع النظر عن الطائفتين من الأخبار المذكورة، فإن أمكن الأخذ بالأدلة الدالة على وجوب الطهارة المائية وإلا فيلجمع بين الطهارة المائية والتيمم قضاء للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما. اللهم إلا أن يقال بكفاية الخوف من وقوع الضرر و لو لم يكن حرج، لأن المراد لو كان هو نفس الضرر لوقع الناس كثيرا ما في الضرر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٨٠، س ١٦: «لا يبعد لزوم الاحتياط».

أقول: إن لم يكن إطلاق في الأدلة من هذه الجهة أو الانصراف وإلا فلامجال للزوم الاحتياط كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٨١، س ٢: «فيحمل المطلق على المقيد».

أقول: وفيه: أن قيد التراب يحتمل أن يكون من باب الغلبة و معه لا وجه لتقييد المطلقات، و يؤيده خلو الأخبار الكثيرة عن التقييد به مع أنها في مقام البيان. هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن خلو الأخبار الكثيرة من هذا القيد مع كونها في مقام البيان دليل على عدم دخالته في الوجوب فيحمل على الأفضلية و الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ١٨٢، س ٩: «هذا مع اختلاف الأخبار».

أقول: ولعل الأخبار الدالة على الأرض أكثر وأصح.



قوله في ج ١، ص ١٨٢، س ١٠: «فمن القسم الأول صحيحة ابن سنان».

أقول: ومنه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال سمعته يقول إذا لم تجد ماء وأردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض».

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١: «فبناء على حمل المطلق».

أقول: فالأقوى هو الأخذ بمثل إطلاق صحيحة ابن سنان «إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض وليصل» و من المعلوم أن الأرض أعم من التراب، و أما قيد التراب فهو محتمل أن يكون مذكورا من باب الغلبة أو من باب مرتبة الفضيلة، و مع هذا الاحتمال لا وجه لرفع اليد عن المطلقات كمثلى صحيحة ابن سنان مع كونها في مقام البيان، لأن المفروض أنها مستقلات و منفصلات و لا يسرى إجمال المنفصلات إلى المطلقات، نعم الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١٣: «ولا مجال للتمسك».

أقول: وفيه: إن أمر التنزيل أيضا بيد الشارع لا بيد غيره، و حيث لم يأخذ في التيمم إشتراط كونه من التراب و شككنا فيه فلم لا يجري فيه حديث الرفع؟ فالتيمم منزل بمنزلة الوضوء أو الغسل و إذا شك في اعتبار شيء في المنزل يفيد نفيه حديث الرفع، فتأمل لما سيأتي ص ١٨٩. ولكن يمكن الجواب عنه بما سيأتي فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٣: «وأما التيمم بغبار الثوب».

أقول: أي و أما التيمم بغبار الثوب و غيره مع فقد التراب على ما ذهب إليه المصنف و الشارح أو فقد الأرض.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٧: «التيمم بالوحد مع الفقد».

أقول: أي مع فقد الغبار كما في الرواية.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ٩: «أو تقييد الأخبار».

أقول: أي تقييدها بصورة اليأس عن وجدان الماء، ولكنه بعيد لأن الأخبار في مقام البيان و لم يستفصل عنه، مع أن الغالب هو عدم اليأس.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ١٣: «بلزوم الاحتياط».

أقول: وقد مر عدم لزومه بحديث الرفع سواء كان التيمم طهوراً أو بمنزلة الطهور، نعم الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٦، س ٣: «فوق الكف قليلاً».

أقول: و لعل قيد قليلاً يفيد جواز المسح في الجملة ولا يلزم المسح بالجملة في مسح الكف على ظهر الكف الآخر.

قوله في ج ١، ص ١٨٧، س ١٥: «لا يبعد لزومه».

أقول: وقد مر ما فيه فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ٦: «القول باللزوم مطلقاً».

أقول: أي بلزوم ضربتين.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ١٣: «ولا يخفى».

أقول: يمكن أن يقال: إن صحيحة إسماعيل بن همام الكندي مفصلة بين البديل عن الوضوء وبين البديل عن الغسل، وهي وإن لم تكن شاهدة على الجمع المذكور - إذ الجمع المذكور ليس بجمع عرفي بين الطائفتين - ولكن اللازم بعد الترجيح أو التخيير هو تقييد إطلاق المختار أو المقدم بها وهو ينتج التفصيل كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال إن حمل الأخبار البيانية على التيمم البديل عن الوضوء - مع كونها في مقام البيان لكيفية التيمم بجميع موارد - بعيد فلا يصار إليه، فالأوجه هو حمل الأخبار الدالة على تعدد الضربة على الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٨: «لا يلزم تخصيص».

أقول: فإذا كان غير ملازم للتخصيص فيجوز نية رفع الحدث في التيمم من جهة أنه طهور أيضاً ورافع ولو تنزيلاً. وفيه أن نية الطهارة الحقيقية غير نية الطهارة التنزيلة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٩: «ولا يبعد جريان حديث الرفع».

أقول: ومن المعلوم أن جريان حديث الرفع مما يشهد على عدم التخصيص، وإلا ففي مورد الشك من المخصص يؤخذ بالعام لا بمثل حديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٠: «لو قلنا بالتخصيص».

أقول: الذي نقل الشارح عن بعض «أنه فاسد جدا» في أول الصفحة.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٢: «يرد التخصيص لبا».

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإن الحاكم إذا أخرج عن المحكوم شيئا فيكون لبا بمنزلة المخصص و يرد التخصيص لبا في العام، و أما إذا زاد عليه شيئا كما في المقام فلا يرد التخصيص لبا في العام ولا يكون الحاكم بمنزلة المخصص، و عليه فلا مانع من جريان البرائة فيه.

قوله في ج ١، ص ١٩٠، س ١٥: «ولا يبعد انجبار مثل».

أقول: ولا يخفى عليك أن صدر الفقه الرضوي لا يساعد الترتيب بين مسح الكفين، حيث «إن اليمنى» في نسخة مضافا إلى أن قوله «بهما» لا معنى له في مسح اليسرى على اليمنى، إذ لا يمسح بهما على اليمنى بل يمسح باليسرى على اليمنى، و هو قرينة على أن نسخة «اليمنى» ليست بصحيحة. و أما ما رواه مرسلا في الفقه الرضوي فهو غير معمول به حيث اختص المسح من أصول الأصابع لا من الزند. و عليه فلا دليل على لزوم الترتيب بين مسح الكفين.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٨: «كيف يعمل بظواهرها».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الحكم قد يكون حرجيا و ضرريا في نفسه كالجهاد، فهو مقدم على أدلة نفي الحرج و الضرر، و لعل الحكم بوجوب الوضوء أو الغسل للمتعمد للجنابة على غير ماء من هذا القسم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٩: «كيف يحمل الأخبار».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار المطلقة الدالة على كفاية التيمم للمجنب و بين أخبار يظهر منها تعين الغسل - و لو خاف التلف - للمتعمد هو حمل الأولى على غير المتعمد، إذ مع تعين الغسل للمتعمد لا أمر للتيمم، فإذا كان التيمم غير مأمور به فلا يكون مجزيا عن الغسل و الوضوء، فيقيد المطلقات بالمقيدات، فيدل على كفاية التيمم للمجنب الغير المتعمد فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ١٩: «قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ١٧٧، وأسند الضعف إلى الأخبار الدالة على كفاية مثل هذه الأعذار لجواز التيمم، و قد أوردنا عليه بأن سند خبر سماعة موثقة و معه لا بأس بالعمل بالموثقة.

قوله في ج ١، ص ١٩٤، س ١٥: «وقيد بخوف فوت الصلاة».

أقول: ولا يخفى ما فيه، فإن القيد في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلا يصلح لتقيد المطلقات الأخرى كموثقة سماعة المضمرة من دون استفصال عن فوت الصلوة عليه بالوضوء و عدمه، فالأقوى هو ما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٩٥، س ١٦: «يأتي في كتاب الصلاة».

أقول: في ص ٣٩٩، و الروايات الواردة في ذلك مورد مخالفة المشهور

قوله في ج ١، ص ١٩٦، س ٤: «بحسنة عبد الله بن سنان».

أقول: فهي مقدمة على موثقة أبي بصير بتخصيصها بالمأكل لحمه، وقد ذهب الشارح إلى العكس بأن تقدم الموثقة على الحسنه و خصصت بغير الطيور. ولكن يمكن أن يقال إن النسبة بينهما هي عموم من وجه، ومقتضى القاعدة هو التعارض والتساقط لو لم يكن الترجيح مع أحدهما والرجوع إلى الأصل، ولكن الموثقة معرض عنها، فافهم. وأما ما في الشرح من كون موثقة أبي بصير أقوى بحسب الدلالة و غير قابلة للتخصيص بالمأكل اللحم من الطير - لعدم فائدة في ذكر خصوص الطير - ففيه منع عدم الفائدة، لأن موضوع الطهارة هو المأكل اللحم من الطير، فتأمل، لأن الطير لادخاله له في الطهارة بل المدخلة للمأكولة فقط.

قوله في ج ١، ص ١٩٧، س ٧: «فتخصيص الموثقة مساوق لطرحتها».

أقول: لأن الموثقة حينئذ تصير في قوة أن يقال إن الخشاف الذي له بول و خراء لابأس ببوله و خرائه و أن غير الخشاف لابأس ببوله و خرائه، فيعارضه رواية داود الرقي الدالة على وجوب غسل الثوب الذي يلاقي بول الخشاشيف. ولكن المعارضة في بعض مدلول الموثقة لا في تمامها خصوصا إن قلنا بطهارة خراء الخشاشيف أيضا واختصاص النجاسة ببوله كما هو ظاهر الأخبار.

قوله في ج ١، ص ١٩٨، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: وفيه: أن ذلك صحيح فيما إذا ثبت إطلاق المطلق.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ١٣: «في دلالتها تأمل».

أقول: ولعله من جهة أن الآية الكريمة لعلها في مقام بيان الاجمال والإشارة إلى موارد المحرمات من المأكولات لا التفصيل.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ٢٣: «فلا مجال للإشكال».

أقول: ولكن مع ذلك شموله بالنسبة إلى الدم المرئي في البيض مشكل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٣: «ورواية معاوية بن شريح».

أقول: والأحسن منها صحيحة فضل بن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه قال الراوي سألته عن «الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله وأصعب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»^١.

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٧: «منها صحيحة علي بن جعفر».

أقول: دلالتها على تنجيس الثوب بملاقاته مع الخنزير مناقشة، لأنها نظير صحيحة علي بن رئاب المروية في الخمر والنبذ المسكر الآتية في ص ٢٠٢، نعم تنجيس الإناء بشربه واضح، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠١، س ٩: «فلعل الشرك قذارة معنوية».

أقول: ودعوى أن الحصر والإدعاء لا يناسب إلا مع النجاسة العينية كما ترى، إذ يساعد ما ذكر مع القذارة المعنوية أيضاً.

قوله في ج ١، ص ٢٠١، س ١٢: «واستدل أيضا».

أقول: أي واستدل أيضا للنجاسة مطلقا أي في جميع أصناف الكفار.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١: «لكن الظاهر إعراض الأصحاب».

أقول: لم يظهر ذلك نجاستهم بعد تعليل بعضهم في كلماتهم بأنها موافقة للاحتياط، فراجع الكلمات.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١١: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل على النجاسة إلا في الدن ونحوه من الظروف، فلا يدل على نجاسة كل شيء بملاقاته إلا مع إلغاء الخصوصية.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١٥: «و موثقة الاخرى».

أقول: لاتدل إلا على حرمة أكل دواء عجن بالخم، فلا يدل على حرمة من جهة النجاسة.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١٧: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل إلا على بطلان الصلوة فيه اللهم، إلا أن يقال إطلاق الحكم باعادة الصلوة من دون تفصيل بين كون محل الإصابة رطبا أو يابسا تدل على النجاسة، إذ لا وجه للحكم بالغسل و عدم الصلوة فيه إلا نجاسة الثوب به.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ١١: «ليست هذه الصحيحة متعوضة».

أقول: فيه منع، لقوة كونها متعوضة لترجيح ما روي غير زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام ولذا قال «خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام»، و حملها على أنها لترجيح

أحد القولين بعد الفراغ عن أنهما مقولا الإمامين عليه السلام بعيد، وعليه يفيد ترجيح الإمام لقول أبي عبد الله عدم حجية رواية أخرى، وقياس ترجيحه عليه السلام وقوله «خذ بقول أبي عبد الله» بما يقال «اتبع طريقة رسول الله ﷺ» فيما إذا اختلفت طريقتيه مع طريقة أخرى من المعصومين في غير محله، لأن الطريقة بحسب اختلاف مقتضيات الزمان من الفقر والغنى تختلف، فلامانع من ترجيح طريقة أحد المعصومين على طريق آخر منهم لاختلاف المقتضيات، هذا بخلاف الأحكام الشرعية. اللهم إلا أن يقال إنها أيضا بحسب وجود التقية و عدمها أيضا تختلف، فلعل في وقت السؤال لانتقية فأمر بأخذ قول الصادق عليه السلام، ولكنه أيضا يفيد عدم حجية رواية أخرى من جهة الصدور، وكيف كان فترجيحه لقول الصادق عليه السلام الدال على النجاسة يستلزم سقوط حجية رواية أخرى على أي حال. اللهم إلا أن يقال إن نفس أمره بأخذ قول الصادق عليه السلام تقية فلا يدل على سقوط حجية رواية أخرى مطلقا، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ١٥: «يعارضها الأخبار».

أقول: وفيه: أن موضوع الأخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين هو ما إذا فرغنا عن حجية المتعارضين، وقد عرفت أن ترجيح الإمام لقول أبي عبد الله يستلزم سقوط رواية أخرى عن الحجية الذاتية، فلا يكون المقام مشمولا لتلك الأخبار، ولو سلم شمولها لمثل المقام فالنسبة عموم و خصوص فيقدم المقام عليها ولا يلزم فيه تخصيص أكثر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ٢١: «يشكل الأخذ باحدى الطائفتين».

أقول: أي فبعد الإشكال الأخذ تعيينا فينتهي الأمر إلى الأخذ تخييرا بأيهما شئت من الأخبار، ولكن معذلك لا يجتري على مخالفة المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٠٥، س ١٥: «وفيه تأمل».

أقول: ويؤيد عدم الإطلاق رجوع الضمير في قوله لِلْعَلَّةِ «إن كان من حلال» إلى العرق، فإن الظاهر حينئذ هو رجوع الضمير في قوله لِلْعَلَّةِ «فصل فيه» إليه، اللهم إلا أن يقال إن الصلوة وقعت مع العرق لا في العرق، فهذا التعبير شاهد رجوع الضمير إلى الثوب لا إلى العرق، ولكن التعبير المذكور شائع حتى فيما يصاحب المصلي كقوله لِلْعَلَّةِ «فالصلاة في وبره و شعره» الحديث، راجع ص ٢٧١، و لأقل من الاجمال فلا يدل على عدم جواز الصلوة في الثوب بعد الجفاف.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٦: «القول بالكراهة إليها».

أقول: أي بكراهة الصلوة في عرق الجنب ولو من حلال.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٥: «من الحمل على الاستحباب».

أقول: مسألة الحمل على الاستحباب - بعد ما قرر في محله من أن الأمر لا يدل إلا على البعث، و اللزوم يستفاد من عدم الترخيص - منتفية.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٧: «فمقتضى الإطلاق».

أقول: بل مقتضى الترخيص المنكشف من الإجماع هو استحباب الغسل في غير الإبل، و بقي الأمر على ما هو عليه بالنسبة إلى الإبل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٨: «تخصيصه بغير الإبل».

أقول: لا يخصص بالنسبة إلى المادة، بل ترفع اليد عما يحكم به العقلاء في الأمر إذا قامت قرينة على عدم اللزوم، وأما أصل البعث موجود في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٩: «من رفع اليد عن ظهور الأمر».

أقول: إذ بعد الإجماع على طهارة عرق غير الإبل، الأمر في الصحيحة لا يدل على الوجوب بل على الاستحباب، و لشمول هذا الأمر للإبل تحصل المنافاة بين الحسنه و الصحيحة، و التعارض و إن كان بالعرض ولكن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب في حسنة حفص، و حمل الأمر في صحيحة هشام على مطلق الرجحان بعيد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٢١: «بعيد فتأمل».

أقول: و لعله إشارة إلى أن الأمر لم يحمل على مطلق الرجحان بل ترفع اليد عنه بالنسبة إلى ما قامت القرينة على عدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ٨: «نعم يستفاد خلاف ذلك».

أقول: فإن الأصل هو قوله «ما لم يزد على مقدار الدرهم» و يؤخذ بمفهومه، و قوله «و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبله أو لم تره» بمنزلة التفریع إن لم نقل بأن المستفاد منه أن ما كان أقل من القدر الزائد على مقدار الدرهم فليس بشيء، و هو قدر الدرهم و ما دونه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ١٣: «و الظاهر عدم إمكان الجمع».

أقول: فإن مقتضى صحيحة عبدالله بن أبي يعفور و رواية الجعفي هو عدم العفو في مقدار الدرهم، و مقتضى حسنة محمد بن مسلم هو العفو في مقدار الدرهم، و من المعلوم أنه لاجمع عرفي بين يعيد الصلوة و لا يعيدها في مقدار الدرهم. ولكن حسنة محمد بن مسلم تدل على العفو سواء كان بقدر الدرهم أو الأقل منه، فهذا الإطلاق يمكن تقييده بصحيحة عبدالله بن أبي يعفور و لا مانع من التقييد فيما إذا كان المطلق من باب ضرب القانون، و الذي لا يقبل التقييد هو ما إذا كان المطلق من القضايا الخارجية فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٤: «لكنه معارض بالعرض».

أقول: وفيه: تأمل لأن ظاهر المعارض هو المعارض بالحقيقة فلا يشمل المعارض بالنعاية، و عليه يلزم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه لتبعض السند لاختصاص التعارض ببعض مضمونه، و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٧: «الذي حدد وزنه».

أقول: لا تأثير لتعين الوزن في المقام بل اللازم هو تعيين المساحة، و لا دليل على ما ذهب إليه المشهور من أن الدرهم الوافي بمقدار أخمص الراحة، و عليه فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو عقد السبابة.

قوله في ج ١، ص ٢١١، س ٨: «و هو بعيد جدا».

أقول: و البعد فيما إذا اكتفي به لا فيما إذا أجاب عن السؤال بقوله بإشارة «يفسله و لا يعيد صلاته» و أضاف الاستثناء، ثم إن ظاهر الاستثناء هو فعلية الاجتماع لا فرض الاجتماع لأن كلمة «مجتمعا» خبر عن مقدار الدرهم، و به يرفع الاجمال عن مرسله جميل حيث قال «و إن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم». و عليه فالأقوى هو القول الأول و هو أن الدم المتفرق معفو عنه إن كان كل جزء دون الدرهم و لو كان المجموع أزيد منه و هو ظاهر المتن. ولكن بعد و في النفس شيء: لاحتمال أن يكون قوله «مجتمعا» حالا لاخبرا عن مقدار الدرهم، فلا يترك الاحتياط بالرجوع إلى مطلقات المنع فيما إذا كان المجموع بمقدار الدرهم. ثم إن خلط الدم نجاسة أخرى فلا يكون معفوا و لو كان أقل من مقدار الدرهم، لأن الدم معفو عنه لانبجاسة أخرى، و أما إذا اختلط مع الماء يمكن أن يقال إنه معفو عنه لإطلاق أدلة العفو، ولكن الإطلاق - مع كون الأدلة في مقام بيان مقدار العفو لاشيء آخر - مشكل و معه لزم الرجوع إلى مطلقات المنع.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٤: «صورة لزوم الحرج».

أقول: و المتيقن منه هو الحرج الشخصي ولكن مقتضى ترك الاستفصال هو كفاية الحرج النوعي.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٧: «لا تشمل صورة عدم السيلائن».

أقول: وأيضاً لا تشمل صورة التي يقدر على ربطه بحيث لا يسيل منه الدم ولكن لا يربطه ويسيل.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٧: «قتل على اتقاء الحكم».

أقول: ولكن مقتضى قوله عليه السلام «حتى يبرء وينقطع الدم» أن بعد السيلائن يجب غسل الثوب حتى يبرء الجرح، فالحكم باق ولو انقطع الدم حتى يبرء الجرح فحدوث السيلائن يكفي لعدم وجوب غسل الثوب ويدوم هذا الحكم حتى يبرء الجرح، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٨: «فقد يقال».

أقول: ولعل الواو في قوله عليه السلام «وإن كانت الماء تسيل» زائدة، وعليه فيدل على اعتبار السيلائن في القروح، فتأمل فاعتبار السيلائن غير ثابت بل عدم الاستفصال في صحيحة ليث المرادي يدل على عدم اعتباره في القروح.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ٩: «صورة عدم الحرج».

أقول: لما عرفت من أن مورد صحيحة ليث المرادي مختص بصورة لزوم الحرج، ولأن مورد صحيحة محمد بن مسلم مختص أيضاً بصورة التي كانت القروح لاتزال تدمي ومن المعلوم أنه ملازم عرفاً للمشقة والحرج. ثم إن عدم الاستفصال بين كون الحرج شخصياً أو نوعياً دليل على كفاية الحرج النوعي.



قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١١: «فقد اعتبر فيه السيلا».

أقول: وقد عرفت أن المراد هو صورة التي كان السيلا فيها من جهة عدم القدرة على ربط الجرح، وإلا فإن كان قادرا عليه فلا يكفي السيلا في جواز العفو.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٢: «ولا دلالة لذيلها».

أقول: لعل مراده منه هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من أن الرواية ظاهرها مدخلة السيلا، فتدل على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فالغاية لبيان انتفاء الحكم بانتفاء القيد، ولكن عرفت في الحاشية السابقة أن المستفاد من الذيل أن الحكم بعد وجود الموضوع يحدث ويبقى حتى يبرء الجرح وإن انقطع الدم.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٣: «فلا إطلاق لها».

أقول: أي فلا يشمل صورة عدم الحرج أو الضرر.

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ١: «و مقتضى هذه الرواية».

أقول: ولعل إطلاق الموثقة أيضا يقتضي كذلك، ثم إن خبر عبد الله بن سنان مرسل لا يصلح للاعتماد عليه، لا يقال قوله «لاتجوز الصلوة فيه وحده» قرينة على أن المراد هو صورة كونه ملبوسا فلا يشمل المحمول، لأننا نقول أن التعبير المذكور أعم من المصاحبة كقوله ﷺ في غير المأكول لحمه «فالصلوة في وبره وشعره الحديث».

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ٣: «الرابع يغسل الثياب».

أقول: وقد مر حكم غسل مخرج البول وإنه يكفي في غسله مرة واحدة، لانصراف هذه الأخبار عن حكم المخرج، وورود رواية خاصة في حكمه فراجع ص ٣٠ وتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ١٤: «على كفاية المرة».

أقول: أي على كفاية المرة ولو في الكر.

قوله في ج ١، ص ٢١٥، س ٢: «عموم من وجه».

أقول: لعله لأن المرسل أعم من القليل والكر كما أن تلك الأخبار أعم من الجاري والقليل، ولكنه محل تأمل لأن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فإن ما دل على لزوم مرتين أعم لشموله القليل والكر والجاري بخلاف ما دل كفاية الغسلة الواحدة كالمرسل فإنه لا يعم الجاري لأن الغدير لا يكون جاريا، وعليه يرتفع الإشكال كما لا يخفى، لا يقال إن ما دل على لزوم مرتين لا يشمل الكر والجاري لأنه مخصوص بالماء القليل على المشهور لأننا نقول إن النسبة بينهما تلاحظ قبل التخصيص، هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك تكون النسبة بينهما عموما وخصوصا أيضا لأن المرسل يكون أعم منه لشموله القليل والكر، على أن الكر والجاري إذا كانا خارجين عما دل على لزوم مرتين فكيف تكون النسبة بينه وبين المرسل عموما من وجه، لأن ما دل على لزوم مرتين لا يشمل إلا القليل.



قوله في ج ١، ص ٢١٥، س ١٧: «فإما أن يراد من الغسل».

أقول: فإن أريد من الغسل الصب فلامعارضة، وإن أريد أكمل من الصب يحمل على الاستحباب جمعا بين النص و الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٣: «وأن لا يكون الماء».

أقول: أي لا يشك في حصول التجسس إعتبار أن لا يكون الماء قاهرا على النجس، فلا ينجس العالي بملاقاة السافل.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٢٠: «ولا عبرة بنظر العرف».

أقول: وفيه كلام، إجماله أنه لا مانع من العبرة بنظر العرف في تعيين المصاديق أيضا إذا نظر بالدقة العرفية لا بالمسامحة، وأما الإشكال بأنه مع وجود الموضوع واقعا كيف لا يترتب عليه أحكامه فهو مدفوع بأن الموضوع هو الواقع الذي يعرفه العرف لا مطلق الواقع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٠: «في استفادة الاستحباب».

أقول: أي و في استفادة استحباب الرش بملاقاة الكافر يابسا من هذه الرواية الأخيرة نظر، من جهة أن ثوب المجوسي في مظان النجاسة بالعرق أو الملاقاة مع الرطوبة، فالحكم برش الماء في ثوب المجوسي لا يدل على استحباب الرش في ملاقاته الكافر مع اليبوسة.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٩: «لايشمل الطهارة من الخبث».

أقول: و سيأتي في ص ٢٢٠ أن شمول الطهور المستثنى للطهارة الخبثية محتمل و معه يوجب الاجمال في «لاتعاد» فلايصح التمسك به، و ليراجع إلى الأخبار الخاصة إن كانت في المقام.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٩: «فلايبعد دخول هذه الصورة».

أقول: نعم قد يتأمل في دخول الجاهل المقصر بدعوى الانصراف ولكنه بدوي لإطلاق الدليل و لامانع من أن يعاقب لتفويت المحل بعد الإتيان بالناقص لاستيفاء المصلحة بجد معه لامجال لاستيفاء المصلحة التامة و معذلك لا يحتاج إلى الإعادة، بل ذهب الحاج آقا موسى الزنجاني إلى عدم المانع من أن يشمل العامد العالم بدعوى أن الأدلة الدالة على شرطية الجزء دالة على البطلان و حديث «لاتعاد» دال على عدم إمكان الإعادة لاستيفاء المصلحة الناقصة، ولكن قال قلت ذلك لبعض الأعلام فقال في الجواب عنه هذا خلاف ظاهر ذيل بعض روايات «لاتعاد»، فإن المستفاد منها هو صحة العمل لا بطلانه و عدم بقاء وجود المحل للإعادة و القضاء، فمنه يظهر أن حديث «لاتعاد» لايشمل العالم العامد بخلاف الجاهل سواء كان قاصرا أو مقصرا. و قال الشيخ أحمد الآذري أن المرحوم آية الله العظمى البروجردي ذهب أولا إلى عدم شمول حديث «لاتعاد» للجهل التقصيري ولكنه بعد سنوات رجع عنه و قال بنظري أن حديث «لاتعاد» يشمل الجهل التقصيري و لاوجه لدعوى الإنصراف، و لامنافاة بين صحة العمل و كون العامل معاقبا، لأنه بترك التعلم صار موجبا لتفويت المحل للإتيان بالعمل مع أجزائه و شرائطه الكاملة، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٢٠، س ٢: «والذي يمكن أن يقال:».

أقول: يمكن أن يقال: إن النسبة بين الأخبار المثبتة والأخبار النافية هي العموم والخصوص المطلق، فإن الأخبار المثبتة مطلقة لأنها أعم من العمدة والنسيان كحسنة محمد بن مسلم وصحيحة الجعفي، نعم تختص رواية أبي بصير بصورة النسيان ولكنها ضعيفة السند. وأما الأخبار النافية فهي مختصة بصورة النسيان كصحيحة أبي العلاء، فمقتضاه تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وعدم لزوم الإعادة مطلقا لافي الوقت ولا في خارجه في صورة النسيان، نعم ما ذكره الشارح رحمه الله صحيح بالنسبة إلى أخبار الاستنجاء، وعليه فالقول بالاستحباب إن كان مستنده أخبار الاستنجاء فلا بعد فيه وإن كان المستند غيره فلا دليل عليه كما لا يخفى. وبعد فليراجع جميع الأخبار حتى يتبين أن الأخبار على ما ذكر أولا والأحوط هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٢١، س ١٠: «وكذلك ما دل على الإعادة».

أقول: كصحيحة وهب بن عبد ربه هي مخصصة بالأخبار المفصلة بين الفحص وعدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ٣: «فيدور الأمر».

أقول: لوجه للدوران بعد كون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا ولا إباء عن التخصيص والتقيد، فالقول بالتخصيص في الأخبار النافية والمثبتة قريب، فينتج التفصيل بين الفحص وعدمه من دون فرق بين داخل الوقت وخارجه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ٥: «إلا أن يمنع عموم تلك القاعدة».

أقول: وفيه تأمل، إذ بعد تعارض الأخبار النافية مع الأخبار المفصلة لاوجه لمنعها عن قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ١٦: «ويستفاد من هذه الصحيحة».

أقول: كما يستفاد منها أيضا حكم طرح ما هي فيه، إذ لافرق بين الطرح و الغسل فإن المقصود هو أن يأتي بما بقي من الصلاة مع الطهارة وهو حاصل على كلا الأمرين.

قوله في ج ١، ص ٢٢٣، س ١: «بل الإشكال».

أقول: ثم إن هنا إشكالا آخر وهو أن الرواية تدل على كفاية الغسل مرة في اليوم ولا تدل على كفايته في اليوم والليلة كما صرح به في المتن، ولكن يمكن أن يقال إن المراد من اليوم فيها ما أريد منه في إقامة عشرة أيام في السفر، فكما أن المراد من اليوم يوم وليلة هناك كذلك هنا، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٢٣، س ٨: «يصلى عريانا قاعدا».

أقول: وسيأتي حكم القعود أو القيام في ص ٢٨٩ فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٦: «و الأقرب حملها على الاستحباب».

أقول: يمكن المناقشة في الأخبار بأنها في مقام بيان لزوم الصلوة في الثوب و عدم جوازها عريانا كما يشهد لذلك سؤال الراوي في صحيحة علي بن جعفر، و عليه بإطلاق الأخبار من حيث عدم لزوم إعادة بعد الصلوة في الثوب النجس غير

محرز حتى تحمل الموثقة بقرينتها على الاستحباب، وأما قاعدة الإجزاء فمقتضاها هو سقوط الأمر الواقعي بامثال الأمر الإضطراري، ولكنه يستلزم عدم صحة حمل الموثقة على الاستحباب أيضا لأن المفروض عدم بقاء الأمر الواقعي، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٩: «من الأرض والبواري».

أقول: هل الحكم مختص بالأرض أو يشمل جميع غير المنقولات؟ يمكن أن يقال إن قلنا باستناد المشهور إلى رواية الحضرمي فلا يختص الحكم بالأرض، وإلا فلا دليل عليه إلا إلقاء الخصوصية وهو مشكل، والمسألة محتاجة إلى التبع الزائد.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٢١: «و عن بعض نسخ التهذيب».

أقول: ولعله لا يصح لأن النسخة لو كانت عين الشمس لزم أن يرجع الضمير المؤنث إليها وقال مكان قوله «أصابه» أصابته.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ٢: «لكنها لم تصرح بالطهارة».

أقول: ولعل ظاهرها هو الطهارة، بقرينة أن الراوي سئل عن تطهير الشمس للأرض فجواب الإمام- بأن إصابة الشمس للأرض بحيث يوجب يبوستها موجب لجواز الصلوة على الموضع من دون تقييد ببوسة الأعضاء والجوارح و عدمه - ظاهر في أن الأرض صارت طاهرة بإصابة الشمس و ببوسة الموضع بالإصابة. اللهم إلا أن يقال إن قوله في الذيل «و إن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك إلخ» تقييد بالنسبة إلى هذه الصورة أيضا خصوصا على نسخة «عين الشمس» بدل «غير الشمس»، ولكنه بعيد لأنه راجع إلى صورة عدم يبوسة الأرض

بإصابة الشمس، خصوصا على نسخة غير الشمس فإن ظاهره أن مع إصابة غير الشمس و يبوسة الأرض لايجوز الصلوة عليه، و من المعلوم أن المراد منه أن الأرض لاتصير طاهرة به حتى يسجد عليها و إلا فمع اليبوسة لامانع من الصلوة عليه كما لا يخفى، فهذه الرواية كصحيحة زرارة طاهرة في الطهارة و لأقل من الاجمال فيؤخذ بصحيحة زرارة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١١: «ولم يحرز استناد المشهور».

أقول: اللهم إلا أن يقال: من البعيد أن يستند المشهور إلي الصحيحين اللتين لادلالة لهما على المقصود، فلادليل لهم إلا رواية الحضرمي، و عليه يعمل بها فيما عمل المشهور بها، و الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١٧: «ولعل هذا الحمل أولى».

أقول: و عليه فلادليل لتطهير الحصر و البوار بإصابة الشمس، و هكذا غيرهما من المنقولات.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢: «فيظهر من مجموعها العفو بدون الطهارة».

أقول: و قد عرفت أن ظاهر الموثقة هو الطهارة أيضا، و يظهر من مجموع الرواية أن السجود على الأرض شرطه الطهارة و هي لاتحصل بدون يبوسة محل السجدة بإصابة الشمس، و لذا قال في صدر الموثقة بعدم جواز الصلوة عليه لأن الموضع يبس بغير إصابة الشمس و قال بجواز الصلوة عليه في فقرة بعد ما ذكر لأن يبوسة المحل حاصلة بإصابة الشمس. اللهم إلا أن يكون نظر المستدل بقوله «و إن كان رجلك الخ»، بدعوى ظهوره في أن مع يبوسة الأعضاء حتى الجهة يجوز الصلوة على

الموضع القذر اليابس فهو دليل العفو بدون الطهارة، ولكنه مشكل و لأقل من الاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢١: «إذا استحيل».

أقول: و من المعلوم أن الاستحالة موجبة لارتفاع الحكم باي عامل تحققت، فلا اختصاص للاستحالة بالنار.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ٢: «لم يرتفع نجسه».

أقول: وعليه فلا يرتفع نجاسة النفط إن تنجس بصيرورته دخانا، و هكذا لا يرتفع نجاسة ماء الحمام إن تنجس بصيرورته بخارا، اللهم إلا أن يقال بعدم بقاء الجسمية في الأخير.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٢: «إلا الجسم».

أقول: ومقتضاه هو بقاء النجاسة في المتنجس الذي لم يطهر بالماء وغيره من المطهرات و لو استحيل إلى أشياء أخرى، لبقاء الجسمية في جميع التطورات و الأحوال عدا صورة لا يصدق عليها بقاء الجسمية و هو نادر كما إذا صار الماء هواء مثلا، مع أن السيرة على خلافه فانهم لا يجتنبون عن المتنجسات التي صارت ترابا او رمادا مع بقاء الجسمية. و عليه فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله من أن الحكم ثابت لنفس الأجسام، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منهما من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة. و أما النقض عليه بقوله «و على ما ذكر في الجواب يلزم عدم التردد في طهارة فحم خشب كان متنجسا لعدم صدق

الخشب عليه مع وقوع الترديد فيه» فيمكن أن يقال لعل الترديد لبقاء الخشبية لأن الفحم هو الخشب المحروق ولذا يطلق عليه فحم الخشب كما يطلق فحم الحجر على الأحجار التي صارت فحما، فتأمل، و الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٣: «نعم لا يستقدر».

أقول: وقد عرفت أن مصداق المباین للجسمية نادر جدا و صيرورة الشيء رمادا أو ترابا لايباین الجسمية، فإن كان الاستدراك لإخراج مثل الرماد عن التجسس، ففيه ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «فيؤخذ بمقاد ساير الأخبار».

أقول: كصحيحة زرارة الآتية.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «لا فرق بين المشي والمسح».

أقول: كما لا فرق بين أن يكون بطن القدم أو أطرافه كما يظهر من قوله «فساخت رجله فيها»، فتقييد القدم بباطنه كما في المتن غير لازم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «فغير قابل للإنكار».

أقول: وإن كانت الكراهة أعم من الحرمة لكفاية حسنة الحلبي أو صحيحته و عدم الفرق بين الأكل و الشرب، اللهم إلا أن يقال إن الأكل من آنية مفضضة لا يكون حراما فقلوه «لأنأكل في آنية من فضة و لافي آنية مفضضة» مستعمل في الكراهة لا في الحرمة، ولكن يمكن الجواب عنه بأن قيام الدليل على الكراهة في بعض موارد المنهي لايدل على الكراهة في بعض آخر، كما أن قيام الدليل على

الاستحباب في بعض موارد الأمر لا يكون دليلا عليه في بعض آخر. هذا مضافا إلى خبر داود بن سرحان و محمد بن مسلم فانهما ناهيان عن خصوص الأكل في آنية الذهب و الفضة، ولكنهما ضعيفان و لعله ينبغي ضعفهما بعمل المشهور، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «من رواية محمد بن مسلم».

أقول: و قد عرفت عدم صحة الخبر و عدم إحراز عمل المشهور بها.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١٥: «لأنه لم يتعلق».

أقول: فيه تأمل، ألا ترى أن قوله تعالى «فاسئل القرية» ظاهر في السؤال عن أهل القرية و أن قوله تعالى «حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَتَكُمْ الْآيَةَ» ظاهر في حرمة نكاحهن، و لعل المقام أيضا ظاهر في كراهة الاستعمالات، و لو لامخافة المخالفة مع المشهور فلا دليل على حرمة سائر الاستعمالات.

قوله في ج ١، ص ٢٣٠، س ١٦: «ففي حرمتها تأمل».

أقول: لعل إطلاق قوله عَلَيْكُمْ «الميتة لا تنتفع بها» يكفي لإثبات حرمة مطلق الاستعمالات و حمله على الأكل لا دليل عليه بعد إطلاق الكلام، و المسألة يحتاج إلى المراجعة و التتبع.

قوله في ج ١، ص ٢٣١، س ١٧: «وفيه أن الظاهر».

أقول: لعل وجه الاستظهار هو التفصيل الذي في صحيحة محمد بن مسلم بين الجرار الخضر و الرصاص و بين الدباء و المزفت و الحنتم، إذ الخنزير لا ينفذ في مثل الرصاص و الجرار الخضر الذي يكون الخضر مانعا عن نفوذ شيء فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ١: «محل إشكال».

أقول: لأن مقتضى موثقة عمار هو تطهير مثل الدن، فليخصص به النواهي المطلقة عن استعمال مثله، و عليه فاستعمال مثل الدن بعد الغسل خارج عن النواهي و مقتضى خروجه عنها عدم الكراهة أيضا. ولكن يمكن أن يقال إن المستفاد من صحيحة محمد بن مسلم هو النهي عن استعمال مثل الدن غسل أو لم يغسل، كما يشهد له ضميمة السؤال عن مثل الجرار الخضر و الرصاص و الجواب عنه بعدم البأس، إذ المراد عدم البأس بعد الغسل لاقبله، و عليه فاختصاص عدم البأس بعد الغسل بمثل الجرار الخضر و الرصاص يدل على ثبوت النهي في مثل الدن حتى بعد الغسل، فيعارض مع موثقة عمار الدالة على عدم البأس بعد الغسل، و حيث أن دلالة موثقة عمار أظهر فتحمل صحيحة محمد بن مسلم في صورة الغسل على الكراهة، فالجمع بينهما بحمل النهي علي الكراهة لابتقييد الرواية و تخصيصها، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٢: «و يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا».

أقول: هل الغسل ثلاثا أو سبعا في الأواني بالماء القليل أو أعم منه فهو محتاج إلى البحث، و الظاهر من موثقة عمار الآتية هو غسل الإناء بالماء القليل ثلاث مرات، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٤: «مارواه ابن أبي العباس».

أقول: ولا يخفى عليك أن رواية التعفير و إن كانت ضعيفة ولكنها عمل بها

المشهور، لأن مدرك التراب منحصر فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٥: «وأغسلها بالتراب».

أقول: لعل ظاهر الغسل بالتراب هو تعفير الإناء بالتراب مع شيء من الماء.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٩: «على تأمل فيه».

أقول: و لعل وجه التأمل هو أن الإستصحاب وإن اقتضى الاحتياط ولكن حديث الرفع يجري في احتمال وجوب المرتين، و مع جريانه لاحكم في مرحلة الظاهر فلامجال للاستصحاب، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ١٨: «فتأمل».

أقول: و لعل وجه التأمل هو رفع الاستبعاد بالأشياء والنظائر كقولهم «اغتسل للجنابة والجمعة»، وحله بأن الأمر مستعمل في معناه و ترفع اليد عنه فيما قام الدليل على خلافه و بقي في الباقي على ظهوره.

قوله في ج ١، ص ٢٣٣، س ٥: «كذلك تقيدان بهذه الموثقة».

أقول: فقله أغسلها بالتراب أول مرة ثم بالماء في رواية ابن أبي العباس الفضل و قوله أغسل الإناء في صحيحة محمد بن مسلم يقيدان بالغسل سبع مرات لأن النسبة بينهما هو الإطلاق والتقييد. ولكن يمكن أن يقال إن رواية ابن أبي العباس وصحيحة محمد بن مسلم في مقام البيان و مع ذلك لم يذكر فيهما الغسل سبع مرات فيعلم منه عدم الوجوب، فالأولى هو الجمع بالحمل على استحباب الغسل بالماء سبع مرات. و أما موثقة عمار الآتية الدالة على وجوب غسل الإناء القذرة ثلاث مرات فلعلها مقيدة بما ورد في خصوص الكلب من الروايات المذكورة، فيكفيه التعفير و الغسل. و الأولى حمل الثلاثة على الأفضل و الأفضل منه هو

الغسل سبع مرات كما عرفت، فتأمل. و الأحوط غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات بعد التعفير.

قوله في ج ١، ص ٢٣٣، س ٧: «على تأمل أشير إليه».

أقول: لعل مراده هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من احتمال جريان البرائة فيه و معه لامجال للاستصحاب، و كيف كان فهذا فيما إذا أخذ برواية ابن أبي العباس التي كانت فيها النسخة المختلفة، و أما إذا أخذ بطرف آخر فدلالته على سبع مرات واضحة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٣: «يتعين في غسل الأواني».

أقول: فلاوجه لما في المتن من غسل إناء غير الكلب و الخمر و الفأرة مرة واحدة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٩: «من جهته مشكل».

أقول: فمقتضى الجمع هو وجوب غسل الأواني بالماء القليل ثلاث مرات عدى إناء يصيب فيه الجرذ ميتا فانه يجب غسله سبع مرات، بل قد عرفت الاحتياط في إناء ولوغ الكلب فانه يغسل على الأحوط بعد تعفيره بالتراب ثلاث مرات. بقيء شيء و هو أن شرب الخنزير من إناء أيضا يوجب بحسب ما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر غسله سبع مرات، فاللازم هو البحث عنه أيضا ولكن الشارح لم يذكره. غفر الله له و لنا و حشرنا مع الائمة الأبرار و قد تم بحمد الله في سفري الى بلدة لندن للمعالجة في ٢٣ شوال ١٤٠٨ و أرجو من الله تعالى التوفيق لما يتلوه و هو خير معين.



قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٦: «وأربعاً قبل العصر».

أقول: أي قبل إتيان العصر في وقت فضيلته وهكذا في العشاء، لأن الفضيلة في الصلوات المفروضة في التفريق.

قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٨: «الوتر ثلاثا».

أقول: لعله باعتبار أنه قد يطلق الوتر على الشفع والوتر ولذا عبر عنه بقوله والوتر ثلاثا.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٢: «كان أبي يصليها».

أقول: يظهر منه التخيير بين أن يأتي المصلي نافلة العشاء قاعداً وأن يأتي قائماً.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٣: «يصلي ثلاث عشرة».

أقول: لعله باعتبار ضميمة ركعتي الفجر إلى ثمان صلاة الليل والوتر ثلاثا، وهنا احتمال آخر وهو أن المقصود منه هو صلاة المغرب وناقلته وصلاة العشاء ركعتي العشاء قائماً والمجموع ثلاث عشرة ركعة من الليل ولكنه بعيد، وعليه فالروايتان متوافقتان في الصلوات المفروضة والنافلة عدى نافلة العشاء.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «وإن كانت معتبرة في نفسها».

أقول: وسيأتي وجه اعتبار ما في الصفحة الآتية عند بيان اعتبار سند رواية داود بن فرقد.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «لكن إعراض المشهور».

أقول: والإعراض لذهاب المشهور إلى سقوط الوتيرة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: «غير قابل للتخصيص».

أقول: فيتعارضان لعدم كون صحيحة عبدالله بن سنان قابلاً للتخصيص بمعتبرة فضل بن شاذان، حيث استثنى المغرب في صحيحة عبدالله بن سنان، وفيه أن ركعتي الفجر لا يسقط في السفر فالصحيحة مخصصة به لا محالة فإذا جاز التخصيص فيها فيجوز تخصيصها في الوتيرة أيضاً بالرواية المعتبرة، اللهم إلا أن يقال إنهما من صلاة الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: «فلعل المشهور أخذوا».

أقول: إن المشهور حيث رأوا صحيحة عبدالله بن سنان غير قابل للتخصيص أخذوا بالمرجحات بين الأخبار المتعارضة، ولكن حيث عرفت إمكان التخصيص فيها لوجوده في ركعتي الفجر فلا تكون معارضة بينهما، لأن معتبرة الفضل وردت في خصوص نافلة العشاء في السفر فهي متقدمة على صحيحة عبدالله بن سنان لأنها أخص بالنسبة إليها فتقدم عليها، وعليه فلا تسقط نافلة العشاء في السفر. ولكن بعد فالأحوط أن يأتي بهما إن شاء الإتيان بقصد الرجاء لئلا تحصل المخالفة مع المشهور، هذا مع ما في بعض الأخبار من اقتصار النافلة الباقية في الحضر و السفر في نافلة المغرب، كصحيحة حارث و خبر أعمش فإن ظاهره أن النوافل الأخرى تسقط.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٥: «مثل صحيحة زرارة».

أقول: أي لا يعارضها مثل صحيحة زرارة لأن صحيحة زرارة مطلقة بالنسبة إلى السفر والحضر، بل القاعدة تقتضي أن تتقدم صحيحة عبدالله بن سنان على صحيحة زرارة لأن صحيحة عبدالله بن سنان بعد اختصاصها بالسفر أخص بالنسبة إلى صحيحة زرارة.



قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لو لا مخالفة المشهور».

أقول: احتمل أن المشهور حيث أخذوا برواية داود بن فرق من باب الترجيح أو التخيير، فلا يظهر من اختيارهم لرواية داود بن فرق أنهم أعرضوا عن الروايات الأخرى، و عليه فالأخذ بسائر الروايات ترجيحاً أو تخييراً لآمانع منه إلا مخالفة المشهور، ولكن لأبأس بمخالفة الإجماع فضلاً عن المشهور فيما إذا أحرز مدرّكهم أو احتمل، إذ لا يكشف عن شيء غير ما بأيدينا.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لا يمكن الأخذ بظاهر الأخبار».

أقول: الصحيح يمكن الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٣: «ترجيحاً أو تخييراً».

أقول: بعد ما عرفت من كون الروايات متعارضة.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٥: «لكن الوقت غير صالح».

أقول: وفيه أنه قوله بلا دليل بعد سقوط اعتبار الترتيب.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٧: «إلا صلوح الوقت».

أقول: وعليه فالمعارضة بين هذه الأخبار و خبر دواود بن فرق ثابتة، و لو لا مخالفة المشهور يمكن الأخذ بظاهر الأخبار الدالة على الاشتراك ترجيحاً أو تخييراً كما مر في الظاهر و العصر، و قد عرفت عدم البأس في تلك المخالفة لمعلومية مدرّكهم أو احتمالها.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٨: «صراحة الأخبار المذكورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاختصار على الأخبار الدالة على الاشتراك لا وجه له، إذ خبر داود بن فرقد أيضا صريح في عدم اعتبار مضي قدم أو قدمين أو ذراع أو غيرها في دخول وقت الظهر، وفي عدم اعتبار ذهاب الحمرة في دخول العشاء فجميع الأخبار دالة على ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ١٠: «إذا اعترض الفجر».

أقول: ظاهره هو الاعتراض واقعا ولو لم يتبين لمانع كالقمر أو الغيم، كما أن قوله «وقت الغداة ما بين طلوع الفجر إلى أن تطلع الشمس» ظاهر في أن الموضوع واقع الفجر ونفسه لا يتبينه، ولا دليل على رفع اليد عن ظاهر هذه الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ٢١: «فالنور الأول موجود».

أقول: فلا يكون تقديريا فهو موجود وضوء القمر كالغيم بحيث لو أمكن لنا إزالة القمر لرأينا الخيط الأبيض كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١: «ثم نقول الحكم معلق».

أقول: فالأدلة معلقة على واقع الفجر لا يتبينه، ثم إن المراد من واقع الفجر هو حدوث البياض المعترض في المناطق التي كانت الليلة في الظلماء، وأما في المناطق التي ليست ليلتهم في الظلماء فالمراد من الفجر هو ازدياد البياض المعترض كما قيل يكون كذلك في بعض الفصول في لندن، ثم يؤيد مدخليته واقع الفجر بساير الأوقات من الظهر والمغرب فإن المدخلية لواقعهما فكذلك الفجر.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١٨: «لأنه من المعلوم».

أقول: فحرمة الأكل والشرب ووجوب الصلاة مع عدم ظهور الفجر وتبينه بالحس يكشف أن التبين طريق وليس بموضوع بل الموضوع هو طلوع الفجر واقعا، وأيضا قوله ﷺ «فلاتصل في سفر ولا حضر حتى تبينه» مستدلا بالآية الكريمة مع فرض الغيم أو القمر مع أنه لا يرى الفجر مع الغيم يشهد أن المراد من التبين هو العلم، فإذا كان كذلك في الغيم فكذلك في القمر إذ هو جواب عن السؤال عنهما.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «فتأمل».

أقول: ولعله إشارة إلى أن الرواية ليست في مقام بيان أن الموضوع واقع الطلوع أو تبينه بل في مقام آثار الفجر الصادق والكاذب.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «ثم على تقدير الاجمال».

أقول: أي الاجمال في الآية المباركة وخبر علي بن مهزيار.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «لا وجه لرفع اليد عما يظهر».

أقول: ومع عدم رفع اليد عما يظهر في موضوعية نفس طلوع الفجر كنفس الزوال فلامجال لاستصحاب بقاء الليل، إذ مع العلم بطلوع الفجر لامورد لليل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٤، س ٣: «صراحة الأخبار في جواز التأخير».

أقول: كموثقة عمار في صلاة الغداة وصحيحة عبيد بن زرارة في صلاة

قوله في ج ١، ص ٢٤٥، س ١٠: «فلامانع من الأخذ».

أقول: ولا يخفى ضعف الخبر، هذا مضافا إلى أن مجرد ذكر السحر في خصوص نافلة الليل لا يدل على أن الرواية في مقام البيان على أن السحر لا يكون وقت نافلة الليل بل لعله وقت فضيلتها، و عليه فالمتيقن من وقت نافلة الظهر و العصر هو ما ذكر في المتن، نعم يمكن التمسك بالاستصحاب بناء على جريانه في الشبهات الحكمية كما هو الظاهر و عليه فيمتد وقت نافلة الظهر و العصر بامتداد وقتها اللهم، إلا أن يتمسك بقوله في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال «للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان» إلى آخرها، ولكن يمكن أن يقال إن التحديد المذكور لبيان الفضيلة، بل يدل على محبوبة نافلة الزوال بعد فريضة الظهر في الجملة حيث قال «و لم يصل الزوال (أي نافلة الزوال) إلا بعد ذلك» و حيث قال «و للرجل أن يصلي نوافل الأولى (أي الظهر) ما بين الأولى إلى أن تمضي أربعة أقدام» إلخ فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ٥: «على حرمة التطوع».

أقول: وسيأتي ما ينفع في المقام في ص ٣٥٢.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١١: «فلم يعلم أن التفل».

أقول: وفيه أن ظاهر كلام الراوي أنه فهم أن الإمام تفل بأربع ركعات هي نافلة المغرب و لذا لم يقيد ذلك بنافلة أخرى من النوافل ولكن بعد لم يعلم أن التفل بنوافل المغرب بعد ذهاب الحمرة المغربية أم قبله، اللهم إلا أن يقال إن المسافة من العرفات إلى المزدلفة توجب ذهاب الحمرة المغربية.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٤: «بعض الأخبار».

أقول: لعل مراده منه هو خبر الأعمش وقد عرفت ضعف الخبر سنداً ودلالة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٥: «وهو محل نظر».

أقول: وقد مر أن الظاهر جريانه في الشبهات الحكمية كما قرر في محله، و عليه فيمتد وقت نافلة المغرب بامتداد صلاة المغرب أيضاً.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٦: «بإطلاق الأدلة».

أقول: لم أجد إطلاقاً تاماً سالماً عن الخدشة والإشكال، فالمسألة محتاجة إلى التتبع الزائد، نعم يكفي الإستصحاب للامتداد أو كما مر في سائر النوافل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٢: «يمكن الاستدلال له».

أقول: كما يمكن الاستدلال بموثقة زرارة الآتية ومعه لا يحرز استناد المشهور إلى مرسل الصدوق كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٦: «فيمكن الاستدلال عليه».

أقول: وفيه أنه لا يستفاد منها عدم كونهما قبل صلاة الليل مطلوبين، لأنه فعل رسول الله ﷺ و لعله وقت فضيلته لا وقت الشفع والتر، كما مر ذلك في الاستدلال بفعل رسول الله ﷺ في وقت صلاة الليل بصحيفة فضيل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١: «فیدل علیه مرسله».

أقول: إن أحرز استناد المشهور إلى المرسله فهو، و إلا فلاستصحاب يكفي للامتداد مادام بقي وقت صلاة الغداة بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، و المسألة محتاجة إلى تتبع زائد.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١٢: «فهو علامة لأهل العراق».

أقول: و لعلها تقريبية لأن بالميل المذكور يعلم أن الزوال كان متحققا، اللهم إلا أن يقال بأن بين الزوال و الميل المذكور لايفصل زمان معتدبه.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٣: «و سقط القرص».

أقول: و منه يظهر أن ذهاب الحمرة المشرقية مما يعرف به سقوط القرص بالكشف إلاني.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٧: «فكتب إلي أرى لك أن تنتظر».

أقول: لعله قال ذلك من باب الاحتياط للوسائل حتى لايفطر قبل سقوط القرص و الا فالمعيار هو سقوط القرص.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١١: «ذهب الحمرة علامة المغرب».

أقول: أي علامة المغرب تعبدا فكان سقوط القرص مقيدا بما إذا أحرز بهذا الطريق.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١٩: «من جهة احتمال».

أقول: و قد مر احتمال أن يكون الأمر بالحفظ لئلا يقع صلاته قبل الغروب.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢٠: «لأقل من الاجمال».

أقول: أي ومع الاجمال لوجه لرفع اليد عن الروايات الدالة على جواز الصلوة بغيوبة الشمس، وقد عرفت إجمال الروائتين الاخيرتين اللتين استدلت بهما على اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢١: «مخالفة المشهور مشكلة».

أقول: وفيه أن مدرك المشهور محتمل أن يكون هذين الروائتين اللتين عرفت عدم تمامية دلالتهما، ومع لا إشكال في عدم حجية الشهرة.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «أو الأفضلية».

أقول: فالجمع يقضي بحمل ما دل على أن وقت العشاء بعد الحمرة على الأفضلية، وهذا أنسب من تعبير الكراهية كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «قد أشرنا إليه سابقا».

أقول: في ص ٢٤١ و ٢٤٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٨: «عدم الجواز في غيرهما».

أقول: عدى المريض و من يكون كالشباب و المسافرين فانه يمكن إلقاء الخصوصية في الشاب و المسافرين، هذا مضافا إلى تعليل الجواز في الشاب بكثرة النوم و إلى إطلاق صحيحة محمد بن مسلم الآتية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ١٩: «فيدل عليها».

أقول: يمكن الخدشة في دلالتها بأن غاية ما يدل هو أحبية قضاء الوتر من فعله أول الليل، فلا يدل على أفضلية قضاء ثمان ركعات هي صلاة الليل، فللمسافر أو الشاب أن يأتي في أول الليل ثمان ركعات ويقضي الوتر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٥: «يصلي الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٧: «بالأولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٧: «ولم يصل الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٨: «من نوافل الأولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٨: «ما بين الأولى».

أقول: أي بعد إيتان فريضة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٩: «فلا يصلي النوافل».

أقول: لا يدل ذلك على عدم محبوبية النافلة مطلقاً، بل يدل على عدم فضيلتها

قبل الإتيان بالعصر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٤: «أما الحكم الثاني».

أقول: وقد مر ما ينفع في المقام في ص ٢٤٦.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٧: «سيجيء الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٢٥٧ و حاصله منع دلالة الأخبار على عدم جواز التطوع في وقت الفريضة، بل المراد هو الاهتمام بشأن الفريضة و عدم تأخيرها عن وقت فضيلتها بواسطة النافلة، ثم تأمل فيه فكيف كان فإن ثبت المنع فهو و إلا فيمكن التمسك بالاستصحاب كما مر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٢١: «فيستفاد مما ورد».

أقول: يمكن المناقشة في الدلالة بأن إثبات أفضلية آخر الليل لا يدل على عدم بقاء وقتها بعد مضي الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٧: «وربما يتمسك».

أقول: ويمكن التمسك في الجملة بصحيفة عمر بن يزيد و صحيفة سليمان بن خالد، فانهما تدلان على عدم مشروعية نافلة الليل بعد الفجر فيما إذا تعمد في التأخير و كان عادته ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٨: «لا يستفاد منها عدم الجواز».

أقول: لاحتمال أن يكون المقصود من التوقيت هو بيان حد الفضيلة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ١٦: «مخصصة لها في موردها».

أقول: وهو فيما إذا لم يكن ذلك عادة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١: «لوجود المقتضي».

أقول: والأولى هو الاستدلال بإبقاء الخصوصية، وأما قاعدة المقتضى و عدم المانع فهي لا تخلو عن كلام، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٥: «منها صحيحة زرارة».

أقول: ولا يخفى أنها معارضة بما دل على جواز الإتيان بركعتي الفجر بعده، و قد مر استثناء ذلك عن الماتن و شرحه عن الشارح رحمته و سيأتي الكلام فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٨: «لو كان عليك».

أقول: ظاهر هذه المقايضة أن ركعتي الفجر بالفجر تكونان قضاء، ولذا تعارض هذه الرواية مع ما دل على جواز الإتيان أداء بركعتي الفجر بعده.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١١: «ولا يتطوع بركعة».

أقول: ولا يخفى دلالتها على المنع عن التطوع في ما إذا كان عليه القضاء، و لا ربط لها بالمقام من التطوع في وقت الفريضة، و حمل القضاء على الأداء بعيد بقرينة سؤال السائل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٢١: «الظاهر هو الوقت الذي أمر».

أقول: لعله لقوله «فإذا دخل وقت الفريضة» في خبر زرارة و قوله «إذا حضرت المكتوبة» في خبر زياد.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٨: «لو لم يرجع إليها».

أقول: وسيأتي في ص ٢٥٧ تقوية ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «بل مطلق وقت الأداء».

أقول: فيخرج مورد التقديم عن المقام، فإن المقام هو ما إذا كان بقي وقت الفريضة وأراد تقديم النافلة على الفريضة في وقتها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «فالظاهر أن هذا».

أقول: والاستظهار في محله، ولكن هنا خدشة أخرى وهي أن الرواية بلحاظ قوله ﷺ «إذا حضرت وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة»^١ الذي قبله الحكم بن عتيبة تقية، وعليه فلا دليل على المنع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ١١: «الظاهر أن المراد».

أقول: فيه تأمل وإن كان هو الظاهر في حسنة محمد بن مسلم الآتية، ولعل وجه الاستظهار هو قوله في ذيل الرواية من أن «الفضل إذا صلى الإنسان وحده إلخ».

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢١: «ولا يخفى ما فيه».

أقول: لعله أراد بما فيه أن التقييد بشئ لا يعد حكومة وإلا فكل مقيد بالنسبة إلى مطلقه يكون حاكما، بل الحاكم هو الذي يخرج بعض الأفراد الحقيقية عن

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٦.

حكمها بلسان نفي الحقيقة أو يدرج ما ليس من أفراد الحقيقة فيها بلسان أنه منها، كما مر عن الشارح رحمته في ص ٢٥٠.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «يكون الإقامة معرفه».

أقول: أي معرف الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «فالوقت الذي يشتغل».

أقول: ولا يخفى أن ظاهر قوله «المقيم الذي يصلي معه» في الرواية ظاهر في إمام الجماعة، فالمراد من الوقت هو وقت إقامة الجماعة، فالمنهي هو هذا الوقت وأما فيما عداه فلا منع فيجوز التطوع فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٤: «يخصصها في بعض الصور».

أقول: كالطّوع بالنوافل المرتبة في ما إذا لم يخف فوت فضيلة الفريضة، أو التطّوع في غير الوقت الذي يشتغل المصلون بالفريضة، أو في غير وقت إقامة الجماعة على ما استظهرناه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٥: «إن لم يتم».

أقول: هذا مضافا إلى ما مر من شواهد التّقية في عموم المنع.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٨: «فليتأمل».

أقول: و سيجيء رفع اليد عن التأمل في آخر العبارة في مسألة جواز التطّوع لمن عليه قضاء الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «لكن الظاهر تقدم التخصيص».

أقول: ولعل وجه الاستظهار هو أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة وبين التصرف في الهيئة يقدم الأول، وإلا فلامجال للتخصيص والتقيد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «فغير قابلة للحمل».

أقول: فلعل وجهه هو المقايسة التي تكون في ذيلها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٢: «ينتهي الأمر إلى التخيير».

أقول: أي التخيير في مورد الرواية من ركعتي الفجر بالنسبة إلى جواز تأخيرهما وعدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٤: «ورد الدليل على عدم الجواز».

أقول: كصححة زرارة الثانية الماضية في ص ٢٥٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٦: «نأخذ بمقتضى التعليل».

أقول: فإذا جاز التطوع - الذي مضى وقته قبل الفريضة التي مضت وقتها - جاز التطوع الذي لم يمض وقته بطريق أولى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٢١: «ولسان هذه الصحيحة».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ٧: «لأنها تغرب بين قرني الشيطان».

أقول: ولعل التعليل المذكور كناية عن كون الشمس عند طلوعها و غروبها في مظان شرك المشركين و تألههم بها، فالمسلمون ينبغي أن يجتنبوا عن العبادة في هذه الأحوال حتى لا يشبهوا بهم في تأله الشمس و عبادتها، و كيف كان فهذا التعليل شاهد الكراهة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ١٨: «بل ظاهره الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن توهم الحظر حيث كان قويا اقتضى الحال أن يعبر عن جوازه بمثل ذلك، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ١٨: «على التقية».

أقول: كما يشهد له قوله عليه السلام «فلان كان كما يقول الناس إلخ».

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٤: «ويمكن أن تكون».

أقول: هذا مضافا إلى عدم المنافاة بين قوله «ما بين طلوع الشمس إلى غروبها» مع قوله «و إنما يكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها»، إذ المستفاد من الجملة الثانية هو كراهة الصلوة في البيوتنة و أما الأطراف فهي خارجة عن مدلولها، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٧: «كانت عموما من وجه».

أقول: فلأن ما دل على كراهة الصلاة عند المذكورات أعم من ذات السبب، كما أن ما دل على مشروعية ذات السبب أعم من الأوقات المذكورة.



قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٨: «لا يخفى إمكان الجمع».

أقول: ولعله إشارة إلى مثل ما مر آنفا من إمكان أن تكون الأخبار في مقام رفع توهم الحظر فلاتنافي المرجوحية، فكَذلك في المقام نقول لامنافاة بين أصل المشروعية و المرجوحية، نعم لو كان السبب نذرا فهو ينافي المرجوحية.

قوله في ج ١، ص ٢٦٠، س ٣: «لكنه».

أقول: يمكن أن يقال إن اللازم هو صدق قوله ﷺ «وأنت ترى إنك في وقت إلخ» فإذا كان هذا صادقا على الظان و لو لم يكن ظنا معتبرا شرعا تشمله الرواية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٤: «لا تظهر ثمرة».

أقول: وعليه فكيف يحرز عمل الأصحاب بالأحاديث المذكورة مع احتمال استنادهم إلى أخبار تدل على كفاية الجهة.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٦: «ليس بالدقة استقبالا».

أقول: أي بالدقة العقلية.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ٢١: «فلا يتحقق مع زيادة البعد الاستقبال الدقي».

أقول: وفيه أن الاستقبال بالنسبة إلى الكعبة و ما فوقها أمر واقعي و لا يتوقف على كون الكعبة مرئية، فمن توجه إلى سمت فيه الكعبة صدق الاستقبال الحقيقي العرفي نحو الكعبة و لو لم تكن مرئية.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١: «و هذا المعنى التقديرى».

أقول: وقد عرفت أن الاستقبال ليس تقدير ابل هو أمر واقعي فعلي.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١: «كيف يحكم العرف».

أقول: وفيه أن مفهوم التوجه نحو الكعبة كما ورد في خبر الاحتجاج أو الاستقبال مما أمر به، و هو يصدق عند الكعبة بمقابلتها و في سائر البلدان بمسامتها، و عليه فالمقابلة ليست لازما لاينفك عن مفهوم التوجه نحو الكعبة حتى لا يصدق فيما بعد عنها حقيقة لما يشاهدون أن مساحة معينة لانتقابل حقيقة مع مساحة زائدة عليها، بل المقابلة من محققات هذا المفهوم في الجملة، كما أن القيام عند ورود انسان عالي المقام يكون من محققات التعظيم في الجملة و لا يكون لازما لاينفك، و لذا إذا لم يتمكن عن القيام و جلس عند ورود الإنسان المذكور صدق التعظيم، فالاختلاف في المحققات بحسب الموارد و البلاد لانضر في صدق المفاهيم التي أمر بها، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١٦: «فيه نظر».

أقول: يمكن أن يقال إن هذه الأخبار منصرفة عمن تمكن من تحصيل العلم بالجهة الواقعية فمن تمكن بالفعل لاتشملة، و أما من لم يتمكن فهو مشمول لهذه الأخبار، فإذا تمكن خرج عنها، فالتوسعة المذكورة بالنسبة إلى العاجز عن تحصيل العلم، و إنما قلنا إن هذه توسعة للاكتفاء فيها بالتقريب في السمات.



قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١٧: «فكيف كان».

أقول: ربما يكتفي المصلون بالظن لعدم العلم و عدم الخبرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «لموضوع خاص».

أقول: و هو العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «فلعله يتوجه عليه».

أقول: وفيه أن السؤال و إن كان عن القبلة ولكنه لعدم تمكنه من تحصيل

العلم بها في الأمكنة المختلفة اكتفى الإمام عليه السلام بالتقريب و ذكر له أمانة لقريبته.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٣: «الذي يظهر منها».

أقول: بل الظاهر منه هو الاكتفاء بالسمت التقريبي و الاستقبال التقريبي.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٤: «وإن لم يصدق الاستقبال».

أقول: وفيه أن صدق الاستقبال في البعيد بالمسامة، فمفهوم التوجه إلى سمت الكعبة

و جانبها عين مفهوم الاستقبال إليها من البعيد و لافرق بينهما كما هو الظاهر من الكلمات.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١: «الظاهر صدق هذا المعنى».

أقول: وفيه منع، إذ مع الانحراف عن جهة شيء لا يصدق على توجهه التوجه

نحو الشيء، فاللازم هو عدم الانحراف عن جهته. و ما استشهد به من صدق التوجه

إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه الشخص المذكور محل منع، فكما

لا يصدق الاستقبال كذلك لا يصدق التوجه إليه حقيقة. و ذلك لما عرفت من أن

التوجه أو الاستقبال من القريب على نحو و من البعيد على نحو آخر، فمن القريب لزم في صدق التوجه الى شيء أو الاستقبال إليه من المقابله و التقابل، بخلاف البعيد فإنه يكفي فيه المسامطة في صدقهما من دون فرق بينهما. و بالجملة فعنوان التوجه إلى الكعبة لا يصدق مع الانحراف عن جهة القبلة و إن كان يسيرا، فهذا العنوان أخص مما يكتفي به في أخبار الجدي، و لذا قلنا بدلالة أخبار الجدي على التوسعة في حق العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ٩: «محل تأمل».

أقول: لا وجه للتأمل بعد ما عرفت من منع صدق التوجه إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه بدون التوجه إلى نفس الشخص بل مع إنحرافه عنه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١٠: «و على هذا فلا يرد».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستطالة عند الكعبة بحيث لا يصدق الاستقبال و التوجه إليها توجب البطلان، و أما إذا كانت الاستطالة في البعيد فلا توجب البطلان، لصدق التوجه إلى الكعبة و الاستقبال بالمساحة، فلا يتوقف الجواب عن النقض على ما اختاره من جواز الانحراف.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١١: «و يؤيد ما ذكرنا».

أقول: يمكن أن يقال تحصيل العلم مما يقتضي القاعدة، إذ بعد العلم باشتراط الصلوة بالقبلة لزم تحصيل العلم بها إذا أمكن، و المفروض أن أخبار التوسعة منصرفة عن مثله فلا وجه للقول بجواز الاكتفاء بالتقريب حتى لمن تمكن من تحصيل العلم بها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «ما عرفت من كفاية الجهة».

أقول: وقد عرفت أن من تمكن من العلم بنفس الكعبة فعليه أن يتوجه إلى نفسها، و من لم يتمكن عنه ولكن تمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يتوجه إلى الجهة المذكورة، و من لم يتمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يكتفي بالتقريبات المذكورة التي كانت أوسع من جهة الكعبة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «وهذه العلائم».

أقول: فقله «و الشمس عند الزوال محاذية لطرف الحاجب الأيمن مما يلي الأنف» جهة تقريبية لمن كان قبلته متمايلة عن نقطة الجنوب إلى المغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٥، س ٧: «والظن».

أقول: ثم إن المراد من الظن هو الظن الشخصي لا الظن النوعي و لا الظن الخاص، كما يدل عليه لفظ «التحري» الدال على طلب المصلي و كفاية ظنه، و لذلك ذهب استاذنا إلى كفاية الظن الشخصي فيما إذا لم يمكن تحصيل العلم و لاحاجة إلى الظن النوعي أو الظن الخاص.

قوله في ج ١، ص ٢٦٦، س ١٩: «لزوم القضاء عند تبين الخلاف».

أقول: مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة التي تدل على عدم القضاء لو تمت دلالتها في المقام أيضا كما هو الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٧: «الرجل يقوم في الصلاة».

أقول: ولا يخفى شموله لمن علم بالقبلة أو ظن بها ولو لم يكن ظنا معتبرا، و أما شموله لمن لم يعلم ولم يظن بالقبلة بعد الفحص عنها فتوجه إلى سمت فصلى إليها ثم بان الخلاف ففيه تأمل لاحتمال الإنصراف، اللهم إلا أن يقال إن الانصراف بدوي ولا وجه لعدم شموله بعد ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ١٤: «وجوب الإعادة في الوقت».

أقول: والأولى أن يقول في الوقت دون خارجه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٢١: «تكون حاکمة على هذه».

أقول: فيكون مورد هذه الأخبار هو ما إذا كان الانحراف عن القبلة زائدا عن ما بين المشرق والمغرب، فالانحراف إلى ما دونه خارج عن مدلول هذه الأخبار، فلا إعادة فيه لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢: «وفيه إشكال».

أقول: أي وفي الإستشهاد المذكور.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٥: «وعلى ما ذكر».

أقول: أي وعلى ما ذكر من الإستشهاد بصحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٩: «فإن كانت الأخبار».

أقول: لعل المراد أنه إذا اتضح أن المراد من غير القبلة في غير هذه الصحيحة هو غير الجهة التي يتوجه إليها حال الالتفات، فإن كانت الأخبار الدالة على الإعادة في الوقت ظاهرة في بطلان الصلاة يقع التعارض بينهما وبين هذه الصحيحة الدالة على عدم الإعادة في صورة عدم الاستدبار أو عدم الانحراف إلى المشرق والمغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ١٥: «أما عدم جواز إتيان».

أقول: أما الصلوة على الطائرة أو القطار مع إمكان مراعاة الأمور المذكورة في حال الاختيار فلا مانع منه، وإلا فيختص بحال الاضطرار كما في الراحلة من دون فرق بين الراحلة وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢١: «النوافل في الأمصار».

أقول: يظهر منه أن الترخيص على الدابة في النافلة لا يختص بحال المسافرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٨: «إذا فرض حيوانان».

أقول: ولا يخفى أن محل كلام الحاج الشيخ رحمته الله في الدرر هو ما إذا علم تفصيلاً بوجود المذكي كما نقله الشارح لا ما إذا علم إجمالاً، وملاك الإشكال عنده ما ذكره الشارح.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١١: «الشبهة مصداقية».

أقول: بحسب أدلة أصالة عدم التذكية وهي أدلة الاستصحاب كقوله «لا تنقض اليقين بالشك».

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٢: «وفيه نظر».

أقول: ولا يخفى عليك التفصيل وهو أن أصالة عدم التذكية - بناء على أن التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة الواردة على المحل القابل - لا تجري بلا كلام في المثال المفروض، لأن موضوع الأصل هو الحيوان لا الجلد أو اللحم والمفروض أن الحيوان بين المعلومين معلوم التذكية ومعلوم عدم التذكية فلا شك حتى يتحقق أركان الاستصحاب، فلا يكون في البين حيوان يشك في تذكّيته حتى يحكم بعدم تذكّيته بالأصل. وأما الجلد المشكوك فهو لا يكون موضوع التذكية حتى يجري فيه الأصل وإنما الموضوع هو الحيوان الذي أخذ منه والمفروض أنه لا شك في تذكّيته. وكيف كان فلامجال للأصل إذا كان الحيوانان مذكى وغير مذكى بالقطع التفصيلي، نعم لو علم إجمالا بوجود المذكى وغير المذكى فلامانع من جريان أصالة عدم التذكية في أطراف المعلوم إجمالا، لأن جريان أصالة عدم التذكية في أطراف الشبهة لآمانع منه ما لم يوجب مخالفة عملية كما في المقام. ومما ذكر يظهر أن هذا الأصل يجري ولا يرفع الإشكال عن الجلود أو اللحوم الواردة من بلاد الكفار، إذ قلما يتفق أن يحصل العلم التفصيلي بوجود المذكى وغير المذكى من دون خلط بينهما، وكثيرا ما لا يكون علم بوجود المذكى أو لا يكون علم تفصيلي وإنما يكون علم إجمالي بوجود

المذكى، فراجع صلوة الحاج الشيخ رحمته ص ٣١ . و عليه فالإشكال في إطلاق أصالة عدم التذكية باق إذ لا مجال لجريانها فيما إذا علم تفصيلا بوجود المذكى و غير المذكى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «لا يوجب ارتفاع حكم المشكوك».

أقول: والأولى أن يقال لا يرفع الشك عن الجزء المبان حتى يرتفع حكم المشكوك، إذ الشك موجود بالفعل في الجلد، نعم كان الجلد قبل الإبانة معلوم التذكية أو معلوم عدم التذكية ولكن بالفعل هو مشكوك.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «ألا ترى أنه لو علمنا».

أقول: قال استاذنا الأراكي (مدظله العالي) حاصل النقض دعوى الملازمة بين الاستصحاب و سائر الأصول، فإذا كان الاستصحاب غير جار فقاعدة الطهارة أيضا غير جارية مع أنها جارية في المثال، و هو كما ترى إذ الاستصحاب في مجهولي التاريخ كالكرية والملاقات غير جار و مع ذلك تجري قاعدة الطهارة و يحكم بطهارة الماء. هكذا قال استاذنا ولكن كلام الشارح في القياس المذكور ليس لإثبات الملازمة بل مراده أن مجرد احتمال الانطباق لا يرفع موضوع الأصل.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٦: «فلا مجرى لأصالة الطهارة والحل».

أقول: و فيه أن الشك في قاعدة الاستصحاب مقيد بما إذا كان هو ناقضا، و لذا إذا علم بعدالة زيد في السبب ثم علم بفسقه في الأحد ثم شك في عدالته وفسقه في الاثنين فلا مجال لاستصحاب عدالته لأن الناقض هو العلم لا الشك

بل يستصحب فسقه. هذا بخلاف الشك المأخوذ في قاعدة الطهارة فإنه مطلق، وفي المقام مع وجود العلم بالتركية لا يكون الشك ناقضا وإنما الناقض هو العلم بالتذكية فالإشكال من جهة المغيا لا الغاية، هكذا قال استاذنا الأراكي (مدظله العالي). ولكنه محل نظر لأن الجزء المبان كان معلوم الحكم سابقا وأما بعد الإبانة فهو مشكوك، فناقض العلم بعدم التذكية فيه هو الشك بعد فعلية الشك فيه وعدم العلم بالتذكية فيه، ومن المعلوم أن العلم بالمذكي تفصيلا لا يوجب وجود العلم في الجزء المبان فعلا، فالجزء المبان بالنسبة إلى المذكي وإن كان هذا منه لا الكلي والفرد ولكن المذكي معلوم تفصيلا والجزء المبان مشكوك وجدانا كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٩: «كما قالوا مجرد العلم بالكبرى».

أقول: ولا يخفى عليك أن التعبير بالكبرى والصغرى مجرد تنظير وإلا فالمشكوك والمعلوم في المقام ليسا من هذا القبيل، بل من قبيل [هذا منه و] الجزء والكل، وكيف كان لافرق في الحكم بعد تعدد العنوان، فإن المعلوم تفصيلا هو المذكي المعلوم بالذات والمشكوك هو الجزء الخارجي الذي هو يكون معلوما بالعرض.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٢١: «و مقتضى ما ذكر عدم حجيتها».

أقول: إذ مورد البينة هو الجهل ومع احتمال انطباق المعلوم وحجية ذلك لاجهل بالنسبة إلى المشكوك حتى تشمله البينة. يمكن أن يقال إن حجية البينة لم



تكن مغية بالعلم حتى يرد عليه ما أورد على الاستصحاب بل العلم هو غاية عقلا، اللهم إلا أن يقال إن قوله «بل انقضه بيقين آخر» أيضا حكم إرشاد عقلي، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١: «في التكليف المنجز».

أقول: أي في المكلف به المنجز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٢: «ثم إنه قد يقال».

أقول: حاصله أن لسان الأخبار في أن الأصل في المشكوك هو التذكية كأصالة الطهارة وأصالة الحلية متعارض و مع التعارض يؤخذ بالمرجح، وإلا فالحكم هو التخيير إن كان ذلك ثابتا في المتعارضين، وإلا فالحكم هو التساقط.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «بلزوم الاجتناب».

أقول: أي بلزوم الاجتناب عن استعماله في الصلاة وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «من جهة الاستصحاب».

أقول: أي استصحاب عدم التذكية فيصير مصداقا للميتة التي نهى عنها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٥: «منها موثقة ابن بكير».

أقول: بناء على أن قوله «إذا علمت أنه ذكي» يدل بإعتبار مفهومه على حكم الشك، ولكنه محل تأمل لأن صدر الرواية في مقام بيان اشتراط مأكول اللحم واقعا و ليس في مقام الحكم الظاهري، فالمراد من الذيل أيضا بيان اشتراط المذكي واقعا لا في مقام بيان الحكم الظاهري، فأخذ العلم من باب الطريقة.

ولكن الانصاف أن الذيل في مقام بيان الأمرين معا و لا ينافي الصدر، فظهور المفهوم في الحكم الظاهري قوي، و يستفاد منه أن مقتضى الأصل هو الحكم بعدم التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٧: «و بعض الأخبار».

أقول: بناء على عدم اختصاص الرواية بموردها بل المراد منه هو الشك في السببية للتذكية من أي جهة كانت، و هكذا الأخبار الدالة على اشتراط العلم باستناد القتل إلى الرمي و النهي عن الأكل مع الشك فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١١: «منها صحيحة الحلبي».

أقول: فيه منع لانصراف السوق إلى سوق المسلمين، فهو في مقام بيان أمانة السوق لا الحكم الظاهر في موضوع الشك.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١٢: «ومنها رواية علي بن بين أبي حمزة».

أقول: باعتبار مفهوم قوله «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٢: «و لا ينافي وجود غيرها».

أقول: أي الانصراف لا ينافي وجود مورد غير الاشتراء من سوق المسلمين أو وجود مطروح في غير أرض المسلمين.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٣: «لمنع الانصراف».

أقول: و أما التقييد بالسوق في سؤال السائل في صحيحة الحلبي فلا يمنع عن إطلاقه، لترك الاستفصال عن كون السوق سوق المسلمين أم لا، ولكنه بعيد.



قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٤: «لازم ما ذكر عدم الاكتفاء».

أقول: في هذه الملازمة نظر، إذ لم يذكر في الموثقة عنوان السوق أو الطريق حتى يقال بأن المنصرف منهما هو سوق المسلمين أو طريق المسلمين، فلا وجه لدعوى الإنصراف في الموثقة.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٦: «أن ظاهر هذه الأخبار».

أقول: ربما يستظهر ذلك بأنه لا معنى لجهل الطريق، إذ لا يصلح الطريق لأن يكون مغيا بالعلم الأعم من الطريق، اللهم إلا أن يقال إن المراد من العلم هو العلم الوجداني.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «من جهة عدم العلم».

أقول: لا وجه للاستظهار المذكور في خصوص أخبار الجواز والحلية، فإن كان الاستظهار المذكور صحيحا فهو في الطرفين وإلا ففيهما أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «فلا ترفع المعارضة».

أقول: وعليه فإن كان ترجيح فهو وإلا فمقتضى القاعده هو التخيير في الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٩: «فيجب عليه الاحتياط».

أقول: من جهة عدم وجود أصل في فعل النفس عند الشك في كونه مع الشرائط وعدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١١: «بالأخبار المجوزة».

أقول: أي الدالة على التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١٢: «أو غيرهما».

أقول: والمراد منه هو التوفيق العرفي الذي أشار إليه صاحب كفاية الأصول رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٣: «يقع الإشكال والذي».

أقول: أي الإشكال المذكورة في المشكوك تذكيتة.

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٢١: «في الصورة الاولى».

أقول: أي صورة كون متعلق النهي هو الطبيعة السارية.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٢: «وفيه إشكال».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن مثل جواز الاغتسال والتوضأ بالماء المشكوك في إطلاقه و اضافته خارج بالإجماع عن إطلاق الحديث، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٤: «وما لاتم به الصلاة».

أقول: وهل يشمل الحديث ما إذا اتصل جزء من أجزاء غير المأكول لحمه أو لصق بلباس المصلي أو بدنه أم لا يشمل؟ والأقرب الثاني لأن الظاهر من الظرفية هو كونه شيئاً يستر المصلي ولو لم يكن مما تتم فيه الصلوة، وهذه الأجزاء الملاصقة ليست كذلك، فتأمل، والمسألة تحتاج إلى تتبع زائد. ولعل قوله في الصحيح «قلت أصلى في الثوب الذي يليه أي يلي الثوب الذي من الثعالب قال لا» يشعر بذلك، فتأمل وسيجيء شطر من الكلام في ص ٢٨١.

قوله في ج ١، ص ٢٧٤، س ١٩: «فيمكن تقييدها بهذه الرواية».

أقول: وتحمل على وبر الخز وعليه فيشكل الصلوة في جلد الخز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١٠: «على ما لا يجوز الصلاة فيه».
أقول: لعله هو الفنك.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١١: «إلا أن يقال».

أقول: لكنه بعيد جدا ولكن قول ابن بكير من أن زرارة ضم غيرها من الأوبار إليها في السؤال حيث قال «سال زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب وغيره من الوبر» يقرب ذلك كما لا يخفى، فالأقرب هو الجواز كما في المتن، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٠: «أنه لا يستفاد».

أقول: ولأقل من الشك فلا ترفع اليد عن العموم بشبهة المخصص.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٦: «لأدليل بعمومه».

أقول: لعله لاختصاص الموضوع بالرجال كما هو صريح رواية إسماعيل بن سعد.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ٢٢: «فإن مقتضى الاستثناء».

أقول: لأن استثناء الإحرام الذي من العبادات يشهد على أن العبادات داخلة في المستثنى منه.

قوله في ج ١، ص ٢٧٧، س ٤: «و فيه نظر».

أقول: وفيه أن في التخصيص لا يلزم أن يكون المخصص نصا بل يكفيه الظهور، ألا ترى أنه إذا قيل أكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين منهم يقدم الخاص على العام مع أنه ظاهر في الحرمة، إذ صيغة النهي كصيغة الأمر ظاهرة في الحرمة.

قوله في ج ١، ص ٢٧٧، س ١١: «وهذه الرواية لعلها معمول بها».

أقول: وعلى ثبوت كون الرواية معمولاً بها فيقدم على موثقة ابن بكير، لأنها أخص بالنسبة إليها، فلا يجوز لها لبس الحرير و الديباج في الصلوة كالإحرام.

قوله في ج ١، ص ٢٧٨، س ١٦: «متوجه إلى الحرير الخالص».

أقول: بعد جمع المطلق مع المقيّد.

قوله في ج ١، ص ٢٧٩، س ٣: «والحركات مقدمات».

أقول: يمكن الخدشة في مقدمة حركة الثوب المصنوب إذ حركة البدن من المقدمات و هي مقارنة مع حركة الثوب، فالحركة في الثوب من المقارنات لا المقدمات ومن المعلوم أن الحرمة من المقارنات لا تسري إلى حركة نفس البدن إلا بالعرض و المجاز، و الحرمة العرضية لا تنافي القربة، فالأولى هو انكار مقدمة حركة الثوب، ولا يقاس الصلاة في الثوب المصنوب بالصلاة في المكان المصنوب فلا تغفل عن الخلط بين المقامين.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ١: «وفيه نظر».

أقول: ولا يخفى عليك أن اللازم في صحة العبادة هو الأمران: أحدهما هو الحسن الفعلي و ثانيهما هو الحسن الفاعلي، و كلاهما في صلوة المعذور و هو الجاهل بالغصب موجودان، لأن ما أتى به صلاة و لها مصلحة الصلواتية و إن كان فيها أيضاً مفسدة الغصبية و التصرف في مال الغير، و هذه المصلحة لا تنقضي بغلبة جانب النهي بل هي أمر ثابت، غاية الأمر عدم صحة الصلاة للعالم المتوجه إلى

النهي، لأن ما أتى به العالم مبعد و المبعد لا يصلح للتقرب، و أما الجاهل المعذور فلا ينهي له و ما أتى به صلاة و لها مصلحة، و المبغوضية الذاتية لاتصير فعلية في حق الجاهل المعذور فلا تمنع عن التقرب بحيثية الصلواتية، و المفروض أن الفاعل ليس له سوء اختيار بل له حسن اختيار فلا وجه لعدم صحة عبادته.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٩: «هو لزوم اجتماع المحبوبة و المبغوضية». أقول: يمكن أن يقال لا يجتمع المحبوبة الفعلية مع المبغوضية الفعلية، و أما المحبوبة الفعلية في حق الجاهل المعذور و المبغوضية الذاتية فيمكن اجتماعهما كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ١٠: «ولو صح ما ذكر». أقول: وفيه ما لا يخفى، فإن المبغوضية الفعلية المتحدة مع الصلاة مانعة عن التقرب بها، و الترتب على فرض صحته لا ينفع في مثل المقام الذي عرفت اتحاد المبغوضية الفعلية مع الصلاة، و هذا هو ملاك الفرق بين الجاهل و العالم.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢١: «فتأمل». أقول: لعله إشارة إلى أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة مع التزام القدماء به.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢٢: «ما عدى العمامة». أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر من المروي في الكافي هو استثناء الكساء أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ٦: «و مفهوم التعليل».

أقول: وفي العبارة تعقيد، و لعل المراد أن المفهوم من قوله «لاتصل في القلنسوة السوداء فإنها لباس أهل النار» أن لباس أهل النار لاتصلي فيه، فهذا المفهوم لايدل على المطلوب و هو كراهة الثياب السود إلا بضميمة ما ورد من أن الثياب السود لباس أهل النار، ولذا ضم هذه بقوله «بانضمام ما يظهر منه إلخ»، و يؤيد الكراهة أيضا تعليق الحكم بوصف السوداء.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ١٩: «الكراهة محكمة».

أقول: لعل هنا تصحيف و الأصل حاكية عنه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٢: «وفيه أيضا إطلاق».

أقول: أي إطلاق من جهة الحرمة ولكن عمل الأصحاب على الكراهية.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٧: «ويدل على الجواز».

أقول: حيث كان مفهوم الرواية عدم الجواز فيما إذا كانت غير مأثومة أقام

الدليل على الجواز حتى يحمل النهي على الكراهة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٤: «و حملت على حال الصلاة».

أقول: كما أن وجه حمله على الكراهة عمل الأصحاب به على وجه الكراهية،

هذا مضافا إلى ما ربما يقال من أن «لا يصلح» لا يكون ظاهرا في الحرمة.



قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٨: «فربما يستفاد منها الكراهة».

أقول: مراده عليه السلام هو استفادة كراهة التنقب للمرأة بقرينة كراهة اللثام للرجل جمعا بين هذه الرواية وبين صحيحة محمد بن مسلم الخ، وفيه تأمل، لأن النهي عن لثام الرجل في حال الصلاة دون تنقب المرأة حال الصلاة، فلا وجه للمقياس مع اختلافهما في كثير من الأحكام.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ٦: «من جهة عدم اعتبار الكثافة».

أقول: أي من جهة عدم اعتبار الكثافة في غير ما يستر العورة و مع ذلك اعتبر الكثافة في جميع ما يستر البدن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٠: «لو كان هذا النحو».

أقول: أي ما يستر العورة فقط.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٦: «لقوله تعالى».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية الكريمة تدل على اتخاذ الزينة عند كل مسجد، والتزين بحسب الأزمان والأمكنة مختلف، ولا وجه لحصره في التزين المتعارف عند عرب ذلك اليوم، و عليه بإطلاق الحكم باستحباب ستر جميع البدن حتى الرأس محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٧، س ١٦: «إخراج مقدار لا يستر».

أقول: أي إخراج مقدار عن وجوب الستر كالذقن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢: «لما دل على اعتبار».

أقول: خصوصاً ما دل على أن أدنى ما يستربه المرئى درع و ملحفة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٥: «كيفية صلاة العاري».

أقول: وقد مر بعض الكلام فيما إذا لم يتمكن من تطهير ثوبه، فراجع ص ٢٢٣.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢٢: «الجمع بالتخيير».

أقول: ولكن بعد الأخذ بأيهما لزم تقييد المأخوذ بالمفصل، و قد صرح

الشارح رحمته الله في ص ١٠٢ بذلك فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٩٠، س ٦: «فالكلام فيهما الكلام في الصلاة».

أقول: مع تفاوت في الجملة التي أشرنا إليها.

قوله في ج ١، ص ٢٩١، س ٢: «الأظهر القول بالجواز جمعاً بين الأخبار».

أقول: من دون فرق بين التأخر و بين الجانب.

قوله في ج ١، ص ٢٩٢، س ١٤: «و لعل المراد منها».

أقول: هذا الحمل بعيد ولكن لا بد منه بعد كون الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ١، ص ٢٩٤، س ١٠: «و قد يجمع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصلاة في المسجد تنافي السرية في أداء النافلة عادة،

و مع المنافاة المذكورة كان بين الطائفتين من الأخبار تباين و تعارض، و القاعدة

تقتضي التخيير في الأخذ.



قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ١: «تساوي الاحتمالين».

أقول: أي احتمال التقييد و احتمال التصرف في الهيئة و حملها على الكراهة، ولكن عرفت أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة و التصرف في الهيئة كان التصرف في المادة مقدما، و إلا فلامجال للتخصيص و التقييد، و قد صرح الشارح رحمته في ص ٢٥٧ بأن الظاهر هو تقدم التخصيص فراجع، و عليه فلاوجه لدعوى تساوي الاحتمالين، اللهم إلا أن يحمل على الكراهة بسبب عدم الفتوى بالحرمة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٣: «فإنه لو حمل الأخبار».

أقول: أي لو حمل بتقييد الأخبار المجوزة بصورة التباعد.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٦: «في الموثقة».

أقول: أي الموثقة الدالة على النهي عن اتخاذ صورة القبر قبله بالاستثناء.

قوله في ج ١، ص ٢٩٧، س ٣: «و يشهد لما ذكر».

أقول: بناء على بُعد تقييد ما دل على جواز الصلوة في كل مكان بموثقة عمار بعد كون ما دل على جواز الصلوة في كل مكان وارداً في مقام البيان، و الا فالنسبة بين موثقة عمار و ذلك هو العموم و الخصوص و مقتضى القاعدة تقديم موثقة عمار عليه.

قوله في ج ١، ص ٢٩٩، س ٢: «فلم يعرف مأخذه».

أقول: بل روي في كتب العامة أن رسول الله ﷺ يصلي و كانت بين يديه عائشة.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ٧: «و فيه تأمل».

أقول: لاوجه معتدا به للتأمل بعد عموم التعليل في أدلة الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ١٩: «ولا داعي».

أقول: ولا يخفى أن صحيحة هشام بن الحكم في مقام البيان و معذلتك لم يستثن فيه إلا المأكول و الملبوس، و لعله شاهد على عدم اعتبار قيد زائد عليه، فالثمرة الغير المأكولة يجوز السجود عليها، لا يقال إن صحيحة زرارة أيضا في مقام البيان لأننا نقول أن زرارة سئل عن السجدة على القير فقط و تفضل الإمام بذكر أشياء آخر، بخلاف هشام بن الحكم فانه سئل عما يجوز، و عما لا يجوز فالظاهر هو الأوسط من الاحتمالات المذكورة التي نقلها الشارح رحمه الله.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢: «وفيه تأمل».

أقول: لا وجه له بعد كون الاستثناء في رواية أخرى غير رواية هشام بن الحكم، فالاستثناء بمنزلة التقييد بالنسبة إلى صحيحة هشام بن الحكم، فقياس المقام بالمثال الأول لا وجه له كما لا وجه لقياسه بالمثال الثاني أيضا لانفصال القيد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «عطف الملبوس».

أقول: كما في صحيحة هشام بن الحكم.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «اشتراكهما في العلة».

أقول: كما فيما رواه الصدوق في العلل.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٢: «لا يمكن بين ما دل على استثنائهما».

أقول: لعل أراد منه صحيحة زرارة حيث منع فيه عن السجدة على الثوب الكرسف و عن السجدة على شيء من الرياش و شيء من ثمار الأرض، فافهم.



قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ٤: «هذا الجمع أقرب مما ذكر».

أقول: ولكن بعد لا يخلو عن المناقشة، وهي أن عطف القطن و الكتان على المأكول كما في خبر الأعمش ينافي الحمل على الكراهة. اللهم إلا أن يقال لا اعتبار بهذا الخبر بعد ضعف سنده، هذا مضافا إلى أن أخبار الجواز لا تقاوم مع أخبار المنع عن السجود على القطن و الكتان إلا أن يقال إن أخبار المنع أيضا كذلك، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ١٤: «ليس من موارد القاعدة».

أقول: ولكن ورد في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال «سألت عن الرجل يؤذيه حر الأرض و هو في الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطننا أو كتانا؟ قال إذا كان مضطرا فليفعل»،^١ فإن الإضطرار فيه مما يتحقق بتعسر الفعل في بعض الوقت، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ٨: «فلا يبعد الحمل على التقية».

أقول: ويمكن أن يقال إن عدم فتوى المشهور بإطلاق تلك الأخبار لا يكون شاهدا على إعراضهم عنها بل شاهدا على تقييدها بحال الاضطرار، كما يكون الأمر كذلك في أخبار القرعة، فلا وجه لحملها على التقية، و هذه الأخبار مقدمة على السجدة على الثوب.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، الباب ٤، الحديث ٩.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٣: «إلى الثلج».

أقول: ولا يخفى عليك عدم معارضة ما دل على جواز السجدة على الثلج مع ما دل على جواز السجدة على ظهر الكف بمجرد فقدان الثوب، لأن مورد الثاني هو أيام الرمضاء ولا يشمل أيام الثلج فلا معارضة، فالسجدة على ظهر الكف بعد فقدان الثلج والقيصر كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٦: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة منصور بن حازم حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام «أنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج افسجد عليه قال لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا أو كتانا».

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ١٣: «فتأمل جيدا».

أقول: ولعله إشارة إلى ما في المستمسك من المناقشة في ثبوت إطلاق النصوص، فإن صحيح صفوان يخبر عن إجمال الواقعة وعن إجمال القرطاس، و صحيح ابن مهزيار وارد مورد السؤال عن مانعية الكتابة عن جواز السجود على ما يصح السجود عليه من أنواع القرطاس لا في مقام التشريع لجواز السجود على القرطاس، فالأقوى هو اعتبار كون القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه. و يظهر مما ذكر حكم ما إذا كان مصوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق ونحو هذه الألوان عدى البياض، وهكذا يظهر حكم ما إذا كان للقرطاس خليط مما لا يصح السجود عليه ولم يستهلك عند صنع القرطاس، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ٢٢: «ليعتد بأذانه».

أقول: أي ليعتد به في الجماعة، و أما الاعتداد بإذان الغير في صلوة المنفرد فهو مشكل لعدم إطلاق الدليل لأن القدر المتيقن منه هو الاعتداد به في الجماعة، نعم استدل لذلك بالألوية من ثبوت الحكم في الإمام ولكنه محل منع. و أما قوله ﷺ «يجزؤكم أذان جارك» فلم يثبت حجته، هذا مضافا إلى أن المخاطبين هم المأمومون، نعم إذا دخل المسجد و رأى أن صلاة الإمام تمت و لم يتفرق المأمومون فله أن يكتفي بأذان الإمام و إقامته، بل قد يقال بحرمتها حينئذ.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ٣: «و الظاهر أن المراد».

أقول: وجه الإستظهار هو الجمع بين علم الأذان و عدم كونه عارفا.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ١٢: «و لإطلاق في البين».

أقول: يمكن الاستدلال بخبر ابن خالد من قوله ﷺ «يجزؤكم أذان جارك» بناء على شمول الجار للمرأة ولكنه ضعيف السند.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ٣: «و أما التدارك».

أقول: هذا حكم تدارك الأذان و الإقامة إذا نسيا معا و أما إذا نسي كل واحد منهما فمشكل، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ١٩: «ممنوع».

أقول: ولا يخفى ما فيه، فإن الأمر عقيب الحظر أو توهمه لا يدل على الوجوب و أما الأمر عقيب توهم الوجوب فلا مانع من ظهوره في الوجوب كما لا يخفى،

نعم النهي في مقام توهم الوجوب لا يفيد الحرمة كما أن الأمر عقيب توهم الحظر لا يفيد الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٠٨، س ١: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: قال ذلك بعد كون الروايات متعارضة بحسب الظاهر، فالأمر يدور إما بين أن يكون مفاد كل منهما غير مفاد الآخر أو نقول بالتخيير في الأخذ، ولعل الترجيح مع ما ذهب إليه المشهور، ولكن الشارح ذهب إلى الأول وقال «ولا يبعد أن يقال إلخ».

قوله في ج ١، ص ٣١٠، س ٩: «ويمكن الاستدلال».

أقول: استدل لوجوب الإقامة أيضا بموثق عمار: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم وافصل بين الأذان والإقامة بقعود أو كلام أو تسبيح» بدعوى ظهور الأمر في الوجوب، وأجيب عنه بأن بعد نفي الوجوب بالنسبة إلى الأذان لا يبقى مجال للاستظهار المذكور، ورد ذلك بأن قيام الدليل على جواز ترك الأذان غير كاف في رفع اليد عن ظهوره في وجوب الإقامة لإمكان التفكيك بينهما كما يظهر من ملاحظة نظائره، وأجيب عنه بأن ذكره في سياق الأمر بالفصل بينه وبين الإقامة المراد منهما الاستحباب يوجب شيئا من الوهن. هذا مضافا إلى خلو الأخبار الآخر عن ذكر وجوبها، مع أنه لو كان واجبا لبان و شاع، بل المشهور ذهبوا إلى عدم وجوب الأذان والإقامة كما حكاه في المستمسك.



قوله في ج ١، ص ٣١٢، س ١٧: «وتطرق الوجوه فيها».

أقول: ذهب بعض إلى أن المراد منه أذان العصر لأنه ثالث الأذان والإقامة للظهر أو ثالث الأذنين للصبح والظهر، ولكن أورد عليه في المستمسك بأنه مجمل غير ظاهر، وقد حمله بعض على الأذان الثاني للظهر، قيل أنه ابتدعه عثمان كما عن مجمع البيان رواية ذلك عن السائب ابن زيد وعن بعض أنه ابتدعه معاوية. انتهى، وعليه كونه ثالثا باعتبار أذان الصبح وأذان الأول للظهر.

قوله في ج ١، ص ٣١٣، س ٨: «قد ظهر مما ذكر عدم الإختصاص».

أقول: بل يعم الجمع بين الفريضتين مطلقا سواء كان يوم الجمعة أم غيره، كما حكى عن المدارك وغيرها، نعم يشكل شمول صحيحة الفضيل لجمع الجمعة مع العصر، اللهم إلا أن يقال إن المراد من الظهر هو ما أدى في الظهر فيشمل الجمعة أيضا، أو أن يقال لخصوصية في الجمع بين الظهر والعصر كما أن الأمر كذلك في جمع المغرب والعشاء فالجمع بين الجمعة والعصر أيضا كذلك، و يؤيده الإجماع المحكي عن الخلاف، على أنه ينبغي لمن جمع بين الصلاتين أن يؤذن للأولى و يقيم للثانية، ولكن أورد على الكلية المذكورة في المستمسك بأن سقوط الأذان في مورد الجمع منه غير ظاهر، إذ مجرد وقوع ذلك من النبي ﷺ لا يدل عليه، لجواز تركه للمستحب كتركه للنافلة، وحكاية الإمام له يمكن أن يكون المقصود منها التنبيه على جوازه كالجمع بين الصلاتين، إلا أنه يمكن

الجواب عنه بما أشار إليه الشارح رحمته من أن المراد من السقوط عدم الاحتياج إلى أذان آخر و كفاية أذان واحد للصلاتين و لا ينافي مشروعية الأذان الثاني، فافهم، و كيف كان فيجوز الإتيان بالأذان للفريضة الثانية عند الجمع بينهما بالإطلاقات.

قوله في ج ١، ص ٣١٤، س ٤: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: هو مشكل إذ لافرق بين موثقة عمار و خبر أبي بصير من ناحية الموضوع، و عليه فالأقوى هو المعارضة بينهما فإن كان ترجيح و الالفمقتضى القواعد هو التخيير في الأخذ، و قد ادعي الإجماع على السقوط بل عن الجواهر أنه يمكن تحصيل الإجماع عليه. ثم بعد الأخذ بأخبار السقوط لافرق بين أن يكون الرجل الجاني قاصدا لإقامة الصلاة مع الجماعة مع إمام المسجد أم لا، كما لافرق بين أن يكون الرجل الجاني قاصدا للصلاة انفرادا أو قاصدا لإقامة الجماعة بنفسه، كل ذلك لإطلاق الأدلة و ترك الاستفصال، و دعوى الانصراف إلى من يريد الانتماء بإمام المسجد للغلبة لوجه له، ثم إن ظاهر الأدلة هو اختصاص الحكم بالمسجد لعدم الإطلاق نعم لا يبعد دعوى الإطلاق في خبر أبي بصير الأول فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٥، س ١٠: «فلا يؤذن لفريضة».

أقول: و أما الأذان للإعلام من دون قصد الصلاة فقد يستدل لمشروعية حال حلول الوقت بمثل صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قال رسول الله ﷺ من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة و حبت له الجنة» و يمكن المناقشة فيه بأن الدليل في مقام تشريع الأذان في الجملة بقرينة ترتب الثواب عليه لا في مقام شرائطه و خصوصياته، و عليه فيشكل المجيب به من دون قصد الصلاة،



و مما ذكر يظهر ما في التفصيل بين من لم يرد الصلاة فيستحب له الأذان للإعلام، ومن أراد الصلاة فلم يثبت استحباب الأذان للإعلام في حقه بل الأحوط أن يكتفي بواحد أو قصد الرجاء فيهما، وكيف كان فلعل لما ذكر ذهب الشهيد إلى أن الأذان مشروع للصلاة خاصة والإعلام تابع، على ما حكى عن حواشي الشهيد.

قوله في ج ١، ص ٣١٦، س ٣: «فيه نظر».

أقول: ولعل وجه النظر هو ظهور قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان «و أما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر» في حصر المشروعية بحال الفجر، فيعارض مع قوله في صحيحة عمران بن علي الحلبي حيث قال: إذا كان في جماعة فلا وإذا كان وحده فلا بأس و يعارض أيضا مع صحيحة ابن سنان الآخر الدال على نفي الباس عن تقدم الأذان على الفجر ومقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ، وأما التفصيل بين الجماعة و الانفراد فأورد عليه بأنه غير معمول به و لعله لذا ذهب إليه في المسائل المحرمة والحلي في السرائر والجعفي إلى المنع على ما حكى عنهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٧، س ٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك، أن الترتيب إن كان لزوميا فتعاد الإقامة بعد الأذان فيحصل الترتيب و إن كان الترتيب استحبابيا، كما هو المفروض لأن استحباب كل من الأذان أو الإقامة ليس ارتباطيا بالإضافة إلى الآخر و لذا يجوز الاختصار على أحدهما دون الآخر و إن لم يكن ذلك ثابتا في الأذان فهو مسلم في الإقامة فإذا أتى بالإقامة قبل الأذان فلامجال لتدارك الترتيب المستحب بفعل الإقامة بعد

الأذان لسقوط الأمر بها و لاوجه لاحتمال عدم سقوطه بعد الإتيان، بها كما هو مقتضى قاعدة الإجزاء و مجرد احتمال كون المقام من قبيل الصلاة المعادة لادليل عليه و الإتيان بها رجاء ليس محلا للبحث كما لا يخفى، ثم إن الاستدلال بالتأسي لإعادة الإقامة بعد الأذان غير واضح لعدم ثبوت التأسي حال السهو عن الأذان و مما ذكر يظهر ما في الاستدلال بالأصل و عليه فموثقة عمار موافقة للقواعد و لا موجب لطرحتها إن لم يكن إجماع على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٤: «ومنها موثقة عمار».

أقول: وأما السجدة فيدل عليها خبر بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: لأصحابه من سجد بين الأذان والإقامة فقال في سجوده سجدت لك خاضعا خاشعا ذليلا يقول الله تعالى ملائكتي و عزتي و جلالي لأجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين و هيته في قلوب المنافقين و أما الخطوة فلا دليل عليها إلا الفقه الرضوي و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٦: «لا يظهر منها التفصيل».

أقول: بل يظهر من بعضها خلاف ما استشاه في المغرب كخبر اسحاق بن الجريز عن أبي عبد الله عليه السلام من جلس فيما بين الأذان المغرب و الإقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله و هكذا خبر زريق المروي في الشرح فانه يدل على استحباب الجلوس في صلاة المغرب و عدم استحباب السجدة.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٠: «على خلاف سائر الأخبار».

أقول: يمكن أن يقال: يقدم هذا الخبر على مثل صحيحة سليمان لكونه أخص منها وتقييد الصحيحة به ومقتضاه هو اختصاص الفصل بالركعتين بالظهيرين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١١: «خلاف المشهور».

أقول: بناء على ذهابهم إلى استحباب التفل بينهما مطلقا، من دون اختصاصه بالظهيرين.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٩: «ورواية الحلبي».

أقول: وقد عبر عنها في المستمسك بصحيحة محمد الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢: «لكنه في بعض النسخ».

أقول: ولا يخفى عليك، إن كانت النسخة «حين يفرغ إلخ» فلا دلالة لها على كراهة التكلم في خلال الأذان كما أنه إن كانت النسخة «حتى يفرغ إلخ» فلا دلالة لها على كراهة التكلم بعد الفراغ عن الأذان.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٥: «فإن كان التكرار».

أقول: ظاهره بيان حكم التكرار لا الترجيع إذ لم يرد لفظ الترجيع في النصوص وهو حسن جدا.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٨: «تسامحا».

أقول: بناء على صدق بلوغ الثواب بمجرد الفتوى، حتى لو كانت بالحرمة أو الكراهة ولكنه محل تأمل بل منع.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٣: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أبي عليه السلام ينادي في بيته الصلاة خير من النوم ولو رددت ذلك لم يكن به بأس.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٤: «بل من بعضها».

أقول: كصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال النداء والتثويب في الإقامة من السنة.^١

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٤: «الأخبار محمول على التقية».

أقول: لما حكى عن الشيخ عليه السلام، في ذيل الخبرين، هذا والذي قبله محمولان على التقية لإجماع الطائفة على ترك العمل بهما.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٧: «قد ذكر في بعض الأخبار».

أقول: لم أجده، فإن أراد به صحيحة علي بن أبي حمزة عن أبي بصير فهي واردة في إعادة الشهادة أو في حي على الصلاة أو حي على الفلاح مرتين أو أكثر لإمام الجماعة وإن أراد به موثقة عبد الله بن سنان فهي مفصلة بين الأذان والأمر بقوله: «الصلاة خير من النوم» بعد حي على خير العمل وبين الإقامة والنهي عنه من دون تقييده بعدم كونه من أصل الأذان.



قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢١: «يدل على استحباب الحكاية».

أقول: أي حكاية الأذان، و أما حكاية الإقامة فلا دليل على استحبابها بعد اختصاص الأدلة بالأذان، و لذا نسب إلى المشهور عدم استحبابها في الإقامة و التمسك بعموم قوله لاتدعن ذكر الله عزوجل على كل حال، في صحيحة محمد بن مسلم معللا به لاستحباب الحكاية في الأذان، مشكل لعدم شموله للحيصلات، و هكذا مرسل الدعائم، مضافا إلى عدم شموله لغير التكبيرين و الشهادتين فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٢: «وروي أن من سمع الأذان».

أقول: وقد يقال أن الظاهر من أدلة استحباب الحكاية هو استحباب حكاية كل فصل لنفسه لا أنه ارتباطي بين جميع الفصول و لعل وجهه هو التعليل الوارد في بعض الأخبار بانه لاتدعن ذكر الله عزوجل على كل حال»، فإن مقتضاه هو استحباب الذكر و لو في بعض الأذان و عليه فترفع اليد عن ظاهر عنوان الأذان فإنه عنوان جميع فصوله.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٥: «مادل على جواز تكلم».

أقول: مثل صحيحة محمد الحلبي^١ قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته فقال لا بأس هذا مضافا إلى خبر حماد بن عثمان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٩: «مستند هذا الحكم».

أقول: ولا يخفى عليك، أن الإمام إذا سمع أذان المنفرد بتمامه جاز له الاكتفاء للأخبار المذكورة و أما إذا لم يسمع الأذان بتمامه و لم يكمله فلا دليل على الاكتفاء به، و حمل خبر أبي مريم على سماع بعض الأذان لاستبعاد سماع الأذان كله في حال المرور، غير صحيح لأن مجرد الاستبعاد لا يسوغ رفع اليد عن ظاهر أدلة اعتبار السماع هذا مضافا إلى إمكان منع الاستبعاد، فافهم هذا كله فيما إذا سمع إذان المنفرد و اكتفي به، و أما إذا اكتفي بأذان بعض المأمومين فقد استظهر من بعض النصوص كخبر حفص بن سالم^١ عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة أيقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتى يجيئ إمامهم؟ قال لا بل يقومون على أرجلهم فإن جاء إمامهم و إلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم» و كخبر إسماعيل بن جابر^٢ «أن أبا عبد الله عليه السلام كان يؤذن و يقيم غيره قال و كان يقيم و قد أذن غيره» و غيرهما من الأخبار ولكنه مشكل لعدم كونها في مقام بيان لزوم إسماع و عدمه بل في مقام حكم آخر و هو استحباب القيام إلى الصلاة عند قول المؤذن قد قامت الصلاة و عدم انتظار الإمام بعد الإقامة و تقديم غيره أو في مقام بيان جواز المغايرة بين المؤذن و المقيم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك (ج ٥، ص ٥٦٣) فالأقوى هو اعتبار السماع كما هو ظاهر المتن.

(١) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٤١، ح ١.

(٢) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٣١، ح ١.



قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ١٧: «ولو استظهر شرطية الطهارة».

أقول: لاعتبار الطهارة، في الإقامة بحسب الأخبار ولكن المشهور جعلوها شرطاً للكمال، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٣: «أو بنحو آخر».

أقول: كداعي محبوبة العمل له تعالى.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٦: «وإن كان يتوجه عليهم».

أقول: وقد مضى في ص ٢٨٠ ذلك، وأوردنا عليه بأن المانع عن التقرب هو المبغوضية الفعلية وهي منتفية عند الجهل بالموضوع فما ذهبوا إليه من صحة العبادة مع الجهل بالموضوع في محله فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٢، س ٦: «من التعيين لعدم حصول».

أقول: أي من تعيين العنوان من الظهرية أو العصرية وأما قصد الوجوب والندب فلا، إلا إذا توقف تعيين عنوان العمل على قصد أحدهما فيما إذا اختلفت الماهية وتعددت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١: «لو تحقق سبب الأمرين».

أقول: ومن المعلوم أنه غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٥: «صرف الوجود».

أقول: وعليه فيكون التعدد باعتبار الوجود كأن يقول الأمر أوجد نزها وأوجد

نزها آخر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٧: «أما مع تعيين المكلف به».

أقول: والظاهر أن مراده أن مع وحدة المكلف به من القصر أو الإتمام وعدم التخيير.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٨: «كفاية القصد الاجمالي».

أقول: كما يقال بكفاية القصد الاجمالي فيما إذا جهل أن حكمه القصر أو الإتمام فاتم بمن يعلم أنه يؤدي مثل ما وجب عليه، فقصد أن يفعل مثل ما فعل إمامه، فقصر الإمام أو أتم و تابعه المأموم في تمام الصلوة فصلاته صحيحة لكونه قاصدا للقصر أو التمام إجمالا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ٢٠: «حيث إن لكل منها».

أقول: لأن القصر و التمام عبارة عن كون الصلاة ركعتين بشرط لا أو أربع ركعات فهما حقيقتان مختلفتان، و مقتضى ذلك هو تعدد الأمر، و كون أمر أحدهما غير الأمر الآخر، ولكن يمكن أن يقال إن القصر و الإتمام لا يوجبان اختلاف الحقيقة كما أن القيام للمتمكن و الجلوس للعاجز لا يوجبان اختلاف الحقيقة بل الصلاة في كل من القصر و الإتمام صلاة الظهر مثلا و في كل من القادر و العاجز صلاة واحدة و إن تعدد الأمر، فتعدد الأمر لا يلزم اختلاف الحقيقة، و عليه فلا يكون عنوان، القصر و الإتمام من العناوين القصدية و لاتأثير للقصد في تعيينهما، كما لا يكون القيام أو الجلوس من العناوين القصدية فيتحقق الامتثال مع كون الداعي و المحرك طلب المولى و إن لم يقصد القصر و الإتمام أو القيام و الجلوس.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ٦: «فلا إشكال فيه».

أقول: وأما معارضة صحيح الحلبي ونحوها الدالة على أن من نسي أن يكبر، حتى دخل في الصلاة فليمض في صلاته، حيث كان من نيته أن يكبر فلا توجب الإشكال لمخالفتها للإجماع المحقق المسقط لها عن الحجية، هذا مضافا إلى إمكان منع دلالتها باحتمال إرادة التكبير في آخر الإقامة لا التكبير الإفتتاح كما في المستمسك، ولكنه لم يجني هذا الاحتمال بالنسبة إلى موثق أبي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبر فبدأ بالقراءة فقال إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبر وإن ركع فليمض في صلاته» ولعل إليه أشار بالتأمل في آخر عبارته، فالعمدة هو مخالفتها للإجماع المحقق.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٠: «لا تخلوا عن الخدشة».

أقول: كما هي مذكورة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٢: «إلى النحو الصحيح».

أقول: أي النحو الصحيح في القراءة و سقوط همزة الوصل من الصحيح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٥: «الإسقاط خلاف المعهود».

أقول: وفيه ما لا يخفى بعد كون الهمزة، همزة وصل والقاعدة فيها هو الإسقاط عند الوصل ولو شك في جوازه فمقتضى أصالة البرائة، هو عدم قاذحية الوصل و لا دليل على عدم سقوط الهمزة عند الوصل، و دعوى أن النبي ﷺ لم يأت بها إلا مقطوعة لا شاهد عليه، اللهم إلا أن يقال إن المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير، والمرجع فيه قاعدة التخيير، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٥: «فالعدة الإجماع».

أقول: ثم يقع الكلام بعد كفاية الترجمة، أن مراعاة لغته لازمة أم يجوز له أن يأتي به بلغة غير لغته، فيدور الأمر بين التعيين والتخير، والمشهور فيه هو الاحتياط والعمل على التعيين كما في المستمسك، ثم إن مقتضى موثقة مسعدة بن صدقة المروية^١ عن قرب الإسناد، هو تقدم الملحون على الصحيح من لغته، لأن المحرم من العجم لا يراى منه ما يراى من العالم الفصيح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٢٢: «منع لزوم عقد القلب».

أقول: بل يكفي لحاظه للمعنى.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٢٣: «فلزومها على القاعدة مشكل».

أقول: ولكن ظاهر خبر السكوني هو اعتبارها، واحتمال الزيادة مع ظاهر الخبر لا مجال له.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٤: «لا يصلح لأن يكون».

أقول: لأنه فعل، وهو لا يدل على الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٦: «عن ظواهر الأصحاب».

أقول: أي ظواهر من يقول بتعيين الأولى ومن يقول بتعيين الأخيرة.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٨: «فالظاهر لزوم التعيين».

أقول: إذ لا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين لأنه ينافي لزوم تكبيرة واحدة للإفتتاح، إذ هو فرع اليقين ولا يأتني مع الإبهام، اللهم إلا أن يقال إن الإبهام في مفهوم أحدها لا في المعنوي به في الخارج، فإنه لا يكون إلا متعينا. و مما ذكر يظهر ما قيل في وجه تعليل عدم الكفاية من أنه لا خارجية له ولا مصداق، فلا يتحقق به أي بأحدها المفهومي. ثم قال السيد في العروة: و مراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن يأتي بها بقصد أنه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا، و يعين في قلبه ما شاء و إلا فهو ما عند الله من الأول أو الأخير أو الجميع. و أوضحه في المستمسك بأنه لا ينافيه كون قصده تقدير يا للاكتفاء به في العبادة، و لاسيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالتقدير، إنتهى اللهم إلا أن يقال بأنه ينافي مع لزوم التعيين، اللهم إلا أن يقال متقدر بقدر الإمكان، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ٢١: «بالخبرين المذكورين».

أقول: أي المذكورين أخيرا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٣: «فيختار في التعيين».

أقول: وقد عرفت أن مقتضى خبر أبي بصير جواز قصد تكبيرة الافتتاح بالثلاث أو سبع أو الخمس أيضا، و لا يجب تعيين واحدة منها للإفتتاح و لا دليل على لزوم تعيين الواحدة، حتى يبحث أنها الأولى أو الأخيرة بل قصدها بمجموع ما أتى به يجوز، فيجوز أن يأتي بالأولى بعنوان تكبيرة الإحرام كما يجوز أن يأتي بالأخيرة

و كما يجوز أن يأتي بها بالأزيد ثلاثا كان أو خمسا أو سبعا، و يجوز أن يقصد بواحدة منها و لم يعينها، لأنها متعينة في نفس الأمر، إذ الخارجية لا تتحقق بدون التعين، و الأحوط أن يقصد بالأولى أو الأخيرة متعينة و يأتي البقية رجاء.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٩: «و في خبر أبي بصير».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى خبر أبي بصير هو عدم استحباب الإجهار في التكبيرات إلا في تكبيرة واحدة، و هو مقتضى صحيح الحلبي أيضا، و أن كنت أماما فإنه يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها و تسر سدا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ١٦: «و في احتمال تخصيص الوجوب».

أقول: فالتخصيص بالنسبة إلى استحبابه، و أما وجه عدم احتمال تخصيص الوجوب بالإمام هو ما أشار إليه في المستمسك من أن النفي عن غير الإمام يقتضي النفي عنه بضميمة عدم القول بالفصل، و لا يعارض بأن الأمر للإمام بالرفع يقتضي الأمر لغيره بقرينة عدم القول بالفصل أيضا، لأن ذلك يؤدي إلى طرح النفي بالمرة بخلاف الأول فإنه يؤدي إلى حمل الأمر على الإستحباب، و هو أولى عرفا من الطرح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٢: «فلا خلاف فيه».

أقول: وفي المستمسك: من المحتمل إرادة المجمعين الركنية العرضية الغيرية كما يومي إليه الإستناد إلى الموثق (موثق عمار الذي مر في ص ٣٢٦) و إلى دعوى دخل القيام في الركوع، إنتهى. فلا دليل على كون القيام ركنا في قبال ركنية التكبير و الركوع، و بما ذكر يظهر ما في دعوى الشهيد^(عليه السلام)؛ من بطلان الصلاة لو ركع جالسا و لو سهوا، من جهة فقد القيام المتصل بالركوع، لما عرفت



من عدم الدليل على ركنية القيام المتصل بالركوع، و العمدة في وجه بطلان الصلاة في هذا الفرض، هو الإجماع لو تم. و أما توجيه البطلان بعدم صدق الركوع في حال الجلوس، ففيه منع لأن الركوع عن الجالس ركوع حقيقة فلولاً الإجماع يمكن القول بالصحة في صورة النسيان لعدم الدليل على ركنية القيام و لا على دخالته في الركوع، نعم ظاهر الموثقة بل نصها هو اعتبار القيام في التكبيرة من أولها إلى آخرها بحيث لو سهى عنه بطل و لافرق فيه بين المنفرد و الإمام و المأموم كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٦: «مبنى على كون الركوع».

أقول: وقد عرفت تقوية ذلك، ولكن حيث لم يثبت ركنية القيام المتصل بالركوع، فلولاً الإجماع يمكن الحكم بصحة صلاته في صورة السهو.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١: «المشهور لزوم الاستقلال».

أقول: وأما لزوم الانتصاب فقد دل عليه النصوص، كصححة زرارة «قم منتصباً فإن رسول الله ﷺ قال من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له» و أما لزوم الاستقرار فقد ادعى غير واحد الإجماع عليه و قال في الجواهر الإجماع متحقق على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة على ما حكى عنه فإن تم فهو، و إلا فلا دليل عليه لعدم دخله في قوام القيام، و لأن قوله في خبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله ﷺ و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة إن لم يفد الاستحباب لم يفد الوجوب و لأن قوله في خبر السكوني فيمن يريد أن يتقدم و هو في الصلاة: «يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ». لا يفيد إلا اعتباره في حال القراءة و هو أخص عن المدعى، و لأن قوله في خبر هارون، بعد سؤاله

عن الصلاة في السفينة: «إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائما وإن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعدا» لا يفيد إلا تقدم الجلوس على الحركة التي لا يقوى معها على القيام، بقرينة الشرطية الثانية لامطلق الحركة، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١٠: «ولو لا خوف مخالفة المشهور».

أقول: ولا يخفى عليك أن مخالفة المشهور لآمانع منها إذا كان رأي المشهور في تقديم أخبار الاعتبار مستندا إلى الاجتهاد لا إلى الإعراض عن أخبار الجواز، و الاجتهاد محتمل، لدعوى بعض موافقة أخبار الجواز مع العامة مع أن الحمل على التقية فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي و معه لاتعارض حتى يرجع أحد المتعارضين بذلك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٢، س ١٧: «يمكن أن تحمل على الاستحباب».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تقييد المطلق بالموثقة اللهم إلا أن يقال إن المضمرة حيث كانت في جواب السائل، كانت في مقام البيان و ظهورها لآمال للتقييد، بل يكون الجمع بينهما بالتصرف في الهيئة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١٠: «من جهة حفظ استقبال القبلة».

أقول: ولا يخفى دلالة موثقة عمار على اعتبار الاستقبال بوجهه القبلة، و هي شاهدة على اعتبار الاضطجاع على جنبه الأيسر إن أمكن فهو المراد من قوله: «كيف ما قدر». و لادلالة له على جواز الصلوة كيف شاء ليكون مخيرا بين الكيفيات المقدورة، هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة الموثقة على جواز الصلوة



كيف شاء بعد الفجر عن الاضطجاع على الجنب الأيمن فمقتضى القاعدة هو تقييد الإطلاق المذكور بمثل مرسله الفقيه، و الجمع بينهما بالتخيير لا مجال له، بعد كون الموثقة مطلقة و المرسله مقيدة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١١: «استحباب ما ذكر».

أقول: أي ما ذكر من التسريع قاعدا.

قوله في ج ١، ص ٣٣٤، س ٢١: «المستفاد من الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن المستفاد من كلام البلاغي في آلاء الرحمن أن مفاد قوله: «إقرأ كما يقرأ الناس» هو الأمر بقراءة القرآن على ما يقرئه عامة الناس و نوعهم و هو القراءة الموجودة في القرآن. (راجع ص ٣٠ - ٢٩) ولكن ذيل الروايات من أنه إذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، لا يوافق ما ذهب إليه البلاغي فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ٩: «مشهورة مجموع ما ادعي تواترها».

أقول: كالنافع المتوفى في سنة ١٦٩، و ابن العلا المتوفى في سنة ١٥٤ أو ١٥٥، و حمزة المتوفى في سنة ١٥٨ أو سنة ١٥٤، و الكسائي المتوفى في سنة ١٨٩ مع أن الروايات الدالة على جواز القراءة كقراءة الناس صادرة على الصادق عليه السلام المتوفى في سنة ١٤٨ و الكاظم عليه السلام المتوفى في سنة ١٨٣، هذا بخلاف قراءة ابن كثير المتوفى في سنة ١٢٠ و قراءة ابن عامر المتوفى في سنة ١١٨ و قراءة عاصم المتوفى في سنة ١٢٨ أو سنة ١٢٩ فالأحوط هو الإقتصار على قراءة هذه الثلاثة كما أن القرآن المطبوع هو قراءة العاصم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٠: «الإجماع على كفاية خصوص السبعة».

أقول: كما عن الشيخ رحمته في التبيان من أن المعروف من مذهب الإمامية و التطلع في أخبارهم و رواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء و أن الانسان مخير بأي قراءة شاء قرء و نحوه عن الطبرسي في مجمع البيان.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١١: «الظاهر تسلم كفاية القراءات».

أقول: كما شهد به أخبار الفحلين العلمين الشيخ الطوسي و الشيخ الطبرسي رحمتهما هذا مضافا إلى قيام السيرة على القراءة بها بنحو يحصل القطع برضا الأئمة اللاحقة بذلك، ولكن مع ذلك لاوجه لاختصاص قوله «إقرأ كما يقرأ الناس» بالقراءات السبعة لأنه أعم منها.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٢: «لا يجوز بعد الأخذ».

أقول: وعليه فالجمع بين القرائتين أو أزيد لا يوافق الاحتياط، كالجمع بين الملك و المالك في قوله تعالى ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾. و يظهر من ترجيح الطريقة أيضا أن التخيير بين القراءات، ابتدائي فيختار أيهما شاء في جميع صلواته في موارد إختلاف القراءات، لأن التخيير الإستمراري يوجب المخالفة القطعية نعم لو ثبت الموضوعية فلا مانع من التخيير الإستمراري ولكنه لم يثبت .

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٤: «و يؤيد ذلك».

أقول: أي عدم الموضوعية.



قوله في ج ١، ص ٣٣٦، س ١٨: «مضافا إلى إعراض الأصحاب».

أقول: ولا يخفى عليك أن العمدّة في عدم الأخذ بالأخبار المعارضة هو الإعراض، وإلا فيمكن الجمع بينها بحملها على عدم وجوبها، ومن المعلوم أن مع إمكان الجمع العرفي بينها لأمجال للحمل على التقيّة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٧، س ١١: «والاستكشاف مشكل».

أقول: فيجمع بين إتيان الناقصة في الوقت والقضاء في خارجه بالكمالّة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٨، س ٢١: «الإجماع إن تم».

أقول: والافتقار للقاعدة هو الاحتياط بالجمع بين إتيان الناقصة في الوقت وإتيان الكمالّة في خارجه في صورة التقصير في عدم التعلم، وأما في صورة القصور فقد مر أن مقتضى حديث «لاتعاد» هو صحته وكفايته.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٣: «ربما يظهر».

أقول: وجه الاستظهار المذكور هو إطلاق الرواية وعدم تقييدها بصورة عدم التمكن من الائتمام.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٦: «التعدي إلى غير العاجر».

أقول: كالتمكن من التعلم في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢: «لم يبق له ظهور».

أقول: أي لم يبق له ظهور في لزوم غير الفاتحة حتى يكون حجة على المطلوب.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٤: «فلازمه جواز الاكتفاء».

أقول: ولا يخفى أن تعدد المطلوب لا يستلزم جواز الاكتفاء بمطلق القراءة مع التمكن من قراءة الحمد، بل اللازم هو مراعاة المطلوبين و عدم جواز الاكتفاء بأحدهما، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٦: «أنه يشكل التمسك».

أقول: لعل وجه الإشكال هو عدم دلالتها على ما ذهب إليه المشهور من لزوم مراعاة الترتيب بين وجوب التكبير والتسبيح و عدم التمكن من غير الفاتحة، فإن المستفاد من صحيحة ابن سنان هو جواز التكبير والتسبيح بمجرد عدم حسن قراءة القرآن وإجزائه لالزومه وإجزائه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٠: «إلا أن يقال».

أقول: حاصله أن قوله «لا يحسن أن يقرأ القرآن» مقيد بخصوص الفاتحة و السورة، فيكون المراد أنه لو أن رجلاً لا يحسن الحمد و السورة يجزيه التكبير و التسبيح كما يجزيه غير الحمد و السورة من القرآن من دون ترتيب، أو تكون المراد أنه يجزيه التكبير و التسبيح من دون توقف و ترتب على عدم التمكن من غير الفاتحة و السورة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٨: «على خصوص المذكورات».

أقول: أي في الرواية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٩: «فقد فسر بتعقل القراءة».

أقول: لامعانيها فإن قصدها غير لازم في الحكاية عن الألفاظ المقولة التي هي القراءة حتى للمقادر للتكلم، فالمراد من عقد القلب بالقراءة هو تعقل القراءة تفصيلاً أو إجمالاً.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢٣: «وأما التصور الاجمالي».

أقول: بمعنى قصد الأخرس إلى فعل ما يفعله الناطق على الوجه الذي يفعله.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ٧: «فتأمل جيداً».

أقول: ولعل وجه التأمل هو الإشكال في شمول الحكم لمن لم يتمكن منه، فإنه تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح. ويمكن أن يقال إن القبيح هو شمول التكليف الشخصي لغير المتمكن، وأما شمول التكليف الذي هو على نحو ضرب القانون فلا يبيح فيه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ١٦: «فيمكن الحمل على رجحان الإعادة».

أقول: ولا يمكن إرادته الوجوب والاستحباب باختلاف الموارد، لأنه صيغة واحدة ولا ينشأ بها أمران متضادان.

قوله في ج ١، ص ٣٤٢، س ١٨: «وما نحن فيه ليس كذلك».

أقول: ولعل وجه أن ما نحن فيه ليس كذلك، هو أن غاية هذا الاعتقاد هو الإتيان بالسورة، والإتيان بها ليس مما لا يجوز الوقوع فيه.

قوله في ج ١، ص ٣٤٢، س ٢١: «ولو لا إعراض الأصحاب».

أقول: ومع الإعراض أيضا يؤخذ بالأخبار السابقة، ولكن حيث لا يتم دلالتها على الوجوب فلا يستفاد إلا الاستحباب، وفهم المشهور لا دليل عليه فثبوت الإعراض وعدمه في أن حكم السورة هو الاستحباب لا الوجوب سيان، هذا مضافا إلى إمكان منع الإعراض، لاحتمال أن يكون الروايات المجوزة محمولة عندهم على حال المرض أو الاستعجال، كما حكى ذلك عن الشيخ وإن بعد عن مساق أخبار الجواز، وكيف كان فقد ذهب جماعة إلى عدم الوجوب كالإسكافي وابن أبي عقيل و الديلمى و المحق و العلامة و صاحب التقيح و صاحب المدارك و صاحب الذخيرة و صاحب الكفاية و المفاتيح على ما حكى عنهم، نعم ينبغي أن لا يترك الاحتياط لمخالفة المشهور من الأصحاب.

قوله في ج ١، ص ٣٤٣، س ٩: «حكى جزء من السورة الخاصة».

أقول: وقد يمنع بعض سراية حكاية الكلبي إلى الفرد، كما يظهر من قياسها بحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلبي، فإن حكايته عنه ليست حكاية عن الفرد، ولا استعمال اللفظ فيه استعمالا له في الفرد، فإذا أمر بقراءة سورة مع بسملتها أعني الحصة الخاصة المصدرة بها السورة في زمان نزولها لم يخرج عن عهدة التكليف المذكور بحكاية الكلبي الصادق عليها وعلى غيرها من حصص البسملة انتهى، وفيه منع المقايضة فإن الحكاية من لوازم المعنى الكلبي كالوضع، فحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلبي ليس حكايته عنه حكاية عن الفرد، ولكن حكاية الجزء المشترك عين حكاية جزء من السورة الخاصة و لذا يصدق قراءة القرآن على حكاية الجامع بين الآيات المشتركة لأنها عين حكاية الحصوص.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ٥: «يرجع إلى الأمر بإبطال الصلاة».

أقول: ومن المعلوم أنه محكوم بالحرمة بحكم العقل، فإن حرمة تفويت الغرض، لا فرق فيها بين تفويته اختياراً وبين تعجيز النفس عنه بعد ثبوته.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ١٣: «هي محققة في كل ضدين».

أقول: مع أن الأمر بإيجاد أحد الضدين لا يرجع إلى الأمر بإبطال الضد الآخر، وبالجمله فلا يزيد المقام عن مطلق الضدين شيئاً، فإن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده أو عدم الأمر بضده نقول به في المقام وإلا فلا.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ١١: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى بعد المناقشة المذكورة، لأن ظاهر قوله «ثم يقوم فيقرء فاتحة الكتاب ثم يركع و يسجد إلخ» أو قوله «فينساها حتى يركع إلخ» هو الإطلاق، فإن النظر في هذه الروايات وإن لم يكن إلى خصوص الفريضة، ولكن إطلاقها يشملها، إلا أن يقال إن هذه الأخبار إذا كانت مطلقة فليجمع بينها وبين أخبار الناهية بتقييدها بما إذا لم تكن الصلاة فريضة، لاختصاص أخبار الناهية بالفريضة، فتقدم عليها. فلأمعارضة إلا بين صحيحة علي بن جعفر وأخبار الناهية على فرض تمامية دلالتها، ولكن عرفت عدم تمامية دلالتها على ما ذهب إليه المشهور، فإن غاية ما يستفاد من خبر زرارة هو النهي عن القراءة المؤدية إلى إبطال الصلاة بواسطة السجدة و مع عدم التأدية عصياناً أو نسياناً لادليل على البطلان ولكنه محمول على الكراهة بمقتضى ظهور الموثقة كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ٢١: «فإطلاق الصحيحة يشمل».

أقول: ولا يخفى عليك، أن مقتضى أخصية أخبار الناهية بالنسبة إلى إطلاق الصحيحة هو تقييد الصحيحة بما إذا لم تكن فريضة، ولكن التقييد المذكور مساوق لحملها على النادر لأن موردها هو الإمامة والإمامة في غير الفريضة نادرة و عليه فالمعارضة باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ١٢: «منها خبر علي بن حنظلة».

أقول: عبر عنه بالموثقة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ٢٠: «لكنها معارضة بصحيفة معاوية بن عمار».

أقول: هذا مضافا إلى ما يقال من ضعف خبر الحسين بن حماد.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٠: «القراءة منصرفة إلى القراءة المعهودة».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى الإنصراف، هو القول به في الرواية أيضا فإن الأمر في قوله: «إقرأ في الثالثة» إشارة إلى القراءة المنسية في الركعتين الأوليين و هي مع السورة بناء على الإنصراف المذكور فلا وجه للفرق بين الرواية و الصحيحة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٦: «المعارضة بين الخبرين و عدم الترجيح».

أقول: أي رواية حسين بن حماد و صحيفة معاوية بن عمار، و قد عرفت ضعف رواية حسين بن حماد فلا تصلح للمعارضة.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ٢٢: «و على هذا».

أقول: أي و على فرض كون العمومات في عرض الخاص المتعارض.

قوله في ج ١، ص ٣٤٩، س ٢١: «أنه لا مجال للجمع».

أقول: إذ بين تعيين القراءة وتعيين التسبيح لاجمع عرفي، وهكذا لاجمع بين لزوم القراءة على الإمام في الأخيرتين مع عدم لزوم القراءة فيهما، وهكذا لاجمع بين تعيين القراءة والتسوية بين القراءة والتسبيح.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ١: «والقدر المسلم».

أقول: فبعد ما عرفت من فقدان الجمع العرفي تكون الأخبار متعارضة، ومع التعارض و عدم الترجيح، فالحكم هو التخيير وإجزاء كل من القراءة والتسبيح، لا يقال؛ إن التخيير فيه ابتدائي كما في سائر موارد تعارض الأخبار، ومع فلا يجزي إلا ما اختاره ابتداء، لأننا نقول أولاً إن الأخبار المعارضة لا تنحصر بما دل على تعيين القراءة وما دل على تعيين التسبيح، بل من أطراف المعارضة هو ما دل على التسوية، كما عرفت في موثق علي بن حنظلة، ومع فيمكن الأخذ به ويحكم بالتخيير والتسوية وإجزاء كل من القراءة والتسبيح، وثانياً إن الأقوال بين استحباب التسبيح واستحباب القراءة، ولا قول بلزوم أحد الطرفين ومع فيجزي كل واحد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٢: «يبقى التخيير».

أقول: لتعارض ما دل على أفضلية التسبيح مع ما دل على أفضلية القراءة كخبر محمد بن حكيم^١.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، باب ٥١، الحديث ١٠.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٣: «أفضليتها من المسلمات».

أقول: حيث سئل الرواة عن وجه الأفضلية فإنه يدل على مفروغيتها عندهم كما في رواية محمد بن عمران و محمد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام لأي علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ الحديث،^١ هذا مضافا إلى حكاية سيرة علي عليه السلام من اختيار التسبيح كخير محمد بن قيس [الحديث ٩ من باب ٥١ من أبواب القراءة].

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٨: «يدل على الأول».

أقول: و في المستمسك: «أن الوجوب و الأمر غير ظاهرين في الوجوب الاصطلاحي إلا بالإطلاق و هو مفقود لعدم سوق الكلام للتشريع، و لو سلم فالعلة في الأولين استحبابية لاتصلح لإثبات الوجوب مع أنهما غير شاملين لغير الإمام» انتهى، فالعمدة هي صحيحة زرارة ولكن يمكن منع عدم الدلالة لأن مادة الأمر وصيغة الأمر ظاهرتان في الوجوب و لاجابة لهما إلى مقدمات الإطلاق، هذا مضافا إلى منع عدم سوق الكلام لتشريع الجهر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ١٨: «رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي».

أقول: اختصاص الرواية بالقراءة يوجب اختصاص الجهر بها و لا يشمل الأذكار، ولكن حيث كان في كلام الراوي لا ينافي لزوم الإخفات أو الجهر في غيرها إن دل دليل عليه، ولكنه لا دليل عليه إذ الأدلة إما متعرضة للجهر أو الإخفات باعتبار النسبة أو تكون في مقام بيان العلة.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «مع الشك في وجوب الجهر».

أقول: و قد يقال؛ كون الأمر به في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب، لا يطرّد في الجميع، ولكنه مردود لأن مع حرمة الجهر في غير يوم الجمعة توهم الاطراد غير بعيد.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «يكفي الأصل لنفيه».

أقول: و قد يقال؛ مع الشك في الوجوب يحمل على الاستحباب بقريئة الإجماع المدعي في كلام الجماعة، ولكنه مردود بأن كلام الأصحاب لا تصرّح فيه بالنسبة إلى الوجوب، و عدمه كما صرح به في الجواهر، هذا مضافاً إلى ما في كشف اللثام من أن أكثر الأصحاب ذكروا الجهر فيهما على وجه يحتمل الوجوب على أن الإجماع مع كونه محتمل المدرك لا يكفي، فالذي يكفي لرفع الوجوب هو الأصل، بعد كون المأمور به هو القراءة وهي تحقق بالإخفات فيشك في الزائد وهو الإجهار.

قوله في ج ١، ص ٣٥٢، س ٣: «تعارضها صحيحة جميل».

أقول: ومع التعارض قد يقال يحمل النهي عن الجهر على نفي الوجوب، بناءً على وجوبه في صلاة الجمعة، أو على نفي تأكيد الاستحباب بناءً على استحبابه في صلاة الجمعة، ولكنّه غير ظاهر لظهور صحيحة جميل و صحيحة محمد بن مسلم، في كون الظهر في يوم الجمعة كالظهر في غير يوم الجمعة، فكما لا يجوز الجهر في الظهر في غير يوم الجمعة كذلك لا يجوز في الظهر في يوم الجمعة، فاللازم هو معاملة المعارضة من التخيير أو الترجيح إن لم يصح حمل الأخبار

الناحية على التقية، أي تقية السائل لتقية الإمام فيؤخذ بالأخبار السابقة التي تكون معولا عليها عند الأصحاب، لكن دلالتها على الوجوب محل منع لأن الوجوب لو كان لبان و شاع، فالأقوى هو عدم وجوب الجهر في ظهر يوم الجمعة لاحتمال كون الأوامر واردة مورد توهم الحظر أولاً، ولأنه لو كان واجبا لبان و شاع ثانياً، بل الأحوط تركه لتعارضها مع صحيحة جميل و محمد بن مسلم الناهتين عن الجهر فيه، و تنزيل الظهر فيه بمنزله في غير يوم الجمعة، وإن كان الأقوى جوازه بعد ترجيح الأخبار الدالة على جواز الجهر أو الأخذ بها.

قوله في ج ١، ص ٣٥٤، س ١٣: «وأيضا قد تعرضوا».

أقول: وهذا على فرض تسليم المؤاخذه.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ٥: «لا يدل على الوجوب».

أقول: وإن دل على الاجتزاء، ولذا يمكن القول بأن إحدى الروايتين من خبر الرجاء أو خبر زرارة معمول بها لذهاب الأكثر الى الاجتزاء.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ١١: «هذا أولى من الجمع».

أقول: ولعله لما ذكره في المستمسك، من أن تعرض الإمام لبيان التكبير للركوع مع أنه غير مسؤول عنه والأمر بالركوع بعده الظاهر في عدم وجوب شيء زائد عليه، ظاهر ظهوراً تاماً في عدم وجوب التكرار، وإلا لتعرض لبيانه فإنه أولى من بيان التكبير المستحب.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ١٥: «لامجال لهذه المناقشة».

أقول: هذا مضافا إلى نسبة الفتوى بكفاية المرة إلى الأشهر أو إلى مذهب الأكثر و مضافا إلى استظهار الإجماع عليه، كما عن المصاييح، و معه تكون الرواية الدالة على كفاية المرة معمولا بها إذ لا رواية تدل على كفاية التسبيحات الأربعة مرة إلا هذه الصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٣٥٦، س ١٧: «أن عموم الإخفات في الفريضة».

أقول: مثل قوله عليه السلام: «السنة في صلاة النهار بالإخفات و السنة في صلاة الليل بالإجهار»^١، و مثل قول علي بن موسى الرضا عليه السلام: «و الصلاتان اللتان لا يجهر فيهما إنما هما بالنهار في أوقات مضنية». و تقريب الاستدلال هو بأن يقال إن مقتضى إطلاقهما كون تسبيح صلاة النهار أيضا كذلك، فيلحق به تسبيح غير صلاة النهار من الصلوات الجهرية لعدم القول بالفصل و فيه تأمل لأن السنة لا تدل على الوجوب كما أن شمول الأخير للتسبيح غير واضح، هذا مضافا إلى معارضته مع ما دل على كون صلاة الليل جهرية، بضميمة عدم القول بالفصل.

قوله في ج ١، ص ٣٥٧، س ٥: «أصل الانحناء حقيقة الركوع».

أقول: ولكن لا يخفى عليك أن الركوع العرفي أخص من أصل الانحناء، و سيصرح المصنف في ص ٣٦٠ بمنع صدق الراكع عرفا على مجرد المنحني بمقدار لا يصدق عليه القائم، و كيف كان فمجرد الانحناء لا يكفي في صدق الركوع عرفا و حقيقة بل يحتاج إلى الانحناء المخصوص و لو لم يكن بالحد الشرعي كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٥٨، س ٧: «ولو شككنا في الاعتبار يجري الأصل».

أقول: ولو شككنا في اعتبار التمكن من إيصال الراحة من الركبتين، فمقتضى الأصل عدمه. ثم المراد من الأصل هو أصالة البرائة أو استصحاب عدم اعتبار شيء آخر في أجزاء المركب و شرائطها، وهو حسن إذا قلنا بأن الصلاة هي هذه الأجزاء و الشرائط كما هو كذلك، لأن الصلاة أمر حاصل من الأجزاء و الشرائط كالقرب و المعراج، فإن الشك حينئذ يكون في المحصل، و مقتضى الإشتغال اليقيني بالمحصل بالفتح هو الاحتياط في المحصل بالكسر، ولكنه محل تأمل بل نظر، لأن الأمور به هو تلك الأجزاء و الشرائط. و مع التسليم تجري البرائة في المحصل الشرعي لأن أمر بيانه بيد الشارع فلا تغفل. ولكن قال في نهاية التقرير: فإجراء أصالة البرائة عنه كما في الجواهر مما لا يجوز بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي ﷺ، و لم يعهد منه ﷺ أنه هوى إلى قتل العقب و نظائره ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح، انتهى، ولكنه لا يخلو عن تأمل، لأن الكيفية المذكورة ثابتة من باب بيان الأجزاء و الشرائط مع قطع النظر عن العوارض و لم يكن في مقام نفي غير هذه الصورة مما يمكن فرضها بعروض العوارض، نعم لو استظهر من بعض النصوص لزوم الانحناء إلى حد يمكن وصول الراحة إلى الركبة فلا كلام. و قد ادعي في نهاية التقرير استظهار ذلك من صحيحة زرارة فراجع ص ٤٢٨ و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ١: «الحمل على الشأنية».

أقول: أي و حمل وصول كفيه إلى الركبة على التمكن لا على الوصول الفعلي.



قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ١٠: «لا ظهور له في الوجوب».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن قيام الدليل على استحباب بعض الأمور لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الباقي، ولعله لذلك ذهب إلى الاحتياط في تعلية العروة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ٢٠: «يمكن أن يستدل له بإطلاقات أدلة الركوع».

أقول: كقوله: في خبر سماعة قال: «سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن قال نعم قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا الحديث»^١. و خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «إن الله فرض الركوع والسجود الحديث». وهكذا عبد الله بن سنان و زرارة و محمد بن قيس^٢ ولكن في إطلاق بعض هذه تأمل، لأنه ليس في مقام بيان شرائط الركوع و خصوصياته، ولعل من ذلك الباب ٢٤ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٧: «مع الصدق لا وجه للاقتصار».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الأدلة الدالة على لزوم إيصال أطراف الأصابع أو وضع الراحة على الركبة منصرفة إلى المتمكن من ذلك، إذ الأمر بذلك على من لم يتمكن من الركوع إلى هذا الحد أمر بما لا يطاق، فمثل قوله إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك منصرف عن من لم يتمكن، بل المفروض في الشرط هو تمكن

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٥، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٩، الحديث ٢.

الركوع وهكذا المنصرف في مثل صحيحة زرارة وموثقة عمار هو المتمكن، و لأقل من الشك فيؤخذ بالمتيقن وهو صورة القدرة، ويقيد المطلقات الدالة على لزوم الركوع في الصلوة بها في هذه الصورة، وأما مع عدم القدرة فلا دليل على التقييد فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات لو كانت فلا تغفل، ثم لا يكفي مجرد الانحناء بدون صدق الركوع عرفاً فإن المأمور به هو الركوع فاللازم هو الانحناء بمقدار يصدق عرفاً عنوان الركوع، ولو لم يصدق الحد الشرعي المذكور للقادر. هذا كله لو لم نقل بأن التحديد المذكور واجب آخر غير واجب الركوع وإلا فلا إشكال في سقوط هذا التحديد بتعذره وبقاء الواجب الآخر من الركوع العرفي لو لم يدل دليل شرعي على الإيماء بدل الركوع الشرعي كما هو المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٩: «هذا الاقتصار بالمرتبة الدانية».

أقول: ولا يخفى أن المرتبة الدانية لو كانت مما لا يصدق عليها الركوع عرفاً فلا يجوز الاقتصار عليها، وأما مع صدقه عليها فهو مخير بين مراتبها لو لم يكن إجماع على الخلاف كما هو ظاهر كلام المحقق رحمته الله، هذا كله بناء على عدم دلالة الأخبار على أن بمجرد عدم التمكن من الركوع والسجود يكون الإيماء بدلاً، وأما مع دلالتها فلا يبقى مجال للمراتب المذكورة أصلاً اللهم إلا أن يدعى الإجماع كما يؤيده ذهب المعروف إلى الاكتفاء بالميسور فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١: «فیدخل تحت عنوان العاجز».

أقول: فسيأتي بوظيفة العاجز من الإيماء.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١٢: «القول بتعين الإيماء».

أقول: وفيه نظر لأن الإيماء يحصل بالانحناء أيضا فلا وجه لتعين الإيماء المجرد عن الانحناء، ولذلك استدل على وجوب الانحناء بمقدار الممكن بالأولية، قال في نهاية التقرير: [يجب الانحناء بمقدار يتمكن بلا خلاف، بل حكي عن المعبر، دعوى الإجماع عليه. ويمكن الاستدلال عليه مضافا إلى قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»، بأن بدلية الإيماء عن الركوع فيما لو عجز عنه إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض ورفع الذي هو نظير الانحناء والانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحد الشرعي فلا اجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت أولى من الانتقال إلى الإيماء انتهى]، ويمكن أن يقال إن الأولوية المذكورة إن كانت أولوية لفظية وأما إن كانت أولوية ملاكية فهي ظنية لا يوجب القطع، فافهم. ثم إن هنا بحث آخر وهو أنه إذا دار الأمر بين الصلوة قائما مؤميا أو جالسا مع الركوع والسجود هل يجب الأول أو الثاني؟ ذهب في الجواهر في أول كلامه على المحكي إلى تعيين الأول، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام في النصوص، ولأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب فيراعى كل جزء حال الخطاب به بالنسبة إليه وبدله، ثم الجزء الثاني وهكذا، ولما كان القيام أول أفعالها وجب الإتيان به مع القدرة عليه فإذا جاء وقت الركوع والسجود خوطب بهما فان استطاع وإلا فبدلهما، ثم قوى في آخر العبارة المحكية تقدم الجلوس مستدلا بأن الركوع والسجود أهم من القيام خصوصا بعد أن ورد أن الصلاة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ولأن أجزاء الصلاة وإن كانت مرتبة في الوقوع إلا أن الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة فمع فرض تعذر الإتيان بها كما

هي اختيارا وجب الانتقال إلى بدلها الاضطراري، ولما كان متعددا ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقي الأفعال وجب الترجيح بمرجح شرعي، ولعل الأهمية ونحوها منه وأنها أولى بالمرعاة من السبق لما عرفت، و مع فرض عدم المرجح يتجه التخيير، هذا ويمكن أن يقال قوله في صحيح أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائما» وفي صحيح جميل: «إذا قوى فليقم» يكفي في ترجيح القول الأول فإن الموضوع المأخوذ في الحكم مبين لا إجمال فيه، و مع كونه قادرا على القيام وظيفته هو القيام فلا يجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤميا، ولا مجال لما في المستمسك مسأله ١٧ من أحكام القيام: من أن القدرة شرط شرعي لوجوب القيام والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء الاختيارية فيجب تقديم السابق على اللاحق، وإن كان اللاحق أهم لحصول القدرة على السابق في حاله، فيثبت وجوبه ولا يزاحم بوجوب اللاحق، لعدم وجوب إبقاء القدرة عليه إلى زمان فعله، لأن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه، أو القدرة شرط عقلي لتنجز التكليف بالجزء الأول لا غير، فيجئ الإشكال لأن التكليف بالجزء الأول يقتضي صرف قدرة المكلف فيه، والتكليف بالجزء الثاني يقتضي أيضا حفظ القدرة لتصرف فيه فإن كان مرجح لأحد الاقتضائين لأهمية الملاك قدم، وإن كان متأخرا زمانا، وإلا يتخير. والتقدم الزماني لا أثر له في الترجيح في نظر العقل إلخ، وذلك لوضوح وجوب القيام على الصحيح ومن قدر عليه بحسب الأدلة الشرعية، ولا إجمال في موضوع الحكم حتى يجئ فيه ما ذكر، والأصل في الموضوع هو خصوصية الموضوع وحمله على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية خلاف الظاهر كما لا يخفى. وعليه فالمتعين هو تقدم

القيام والإيماء على الجلوس والركوع، وسيجئ شطر آخر من الكلام في الفرع الآتي مما إذا دار الأمر بين الركوع القيام بلاطمأنينة أو الركوع الجلوس مع الطمأنينة فانتظر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٥: «لا يبعد الخروج».

أقول: وفي نهاية التقرير: يمكن أن يقال بأن وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحني ربما يدل على أنه يعتبر في الصلاة التي هي عبارة عن الخضوع والخشوع في مقابل المولى بعد حال القيام، تغيير الكيفية والخضوع بنحو آخر ربما يكون أكمل من الحالة الأولى، وهذا المعنى لا يتحقق في المنحني إلا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي، انتهى، وفيه منع الدلالة المذكورة بالدلالة اللفظية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٨: «من فعل النبي ﷺ».

أقول: وفيه أن الفعل أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يكون المقصود هو الفعل الذي يكون بياناً عملياً لأجزاء الصلاة وشرائطها.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٥: «وبأخبار اخر».

أقول: كمصح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بيننا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال ﷺ نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهذه صلاته ليموتن على غير ديني»^١، ونحوه خبر عبد الله بن ميمون. ولكن أورد عليهما بأنهما يدلان على وجوب الاستمرار راعياً بمقدار

الذكر، و لو كان بحيث يتمايل عن أحد الجانبين إلى الآخر في قبال الاستعجال برفع الرأس الذي به يكون ركوعه، كنقر الغراب و لا يرتبط بما نحن فيه فلا يدل على الطمأنينة التي هي محل الكلام، نعم خبر بكر بن محمد الأزدي «إذا ركع فليتمكن»^١ يدل على اشتراط الطمأنينة فيه، ولكن لا يدل على مقدارها، و هذا الإشكال سار في مرسله الذكرى أيضا كما لا يخفى و لعل المراد و هو اشتراط الطمأنينة في أصل الركوع لا في ذكره فاستفادة ما ذهب إليه الأصحاب من الطمأنينة بقدر الذكر الواجب من الأخبار، مشكلة و العمدة هي الإجماع فافهم، و لعله لذلك فسر في نهاية التقرير الطمأنينة بعدم رفع رأسه فورا قبل إتمام الذكر، لا استقرار الأعضاء فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٩: «مع الجبار المرسل المذكور في الذكرى».

أقول: وفيه أن الانجبار غير معلوم، و مع التسليم بإطلاقه لحالتي العمد و السهو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٢٢: «فلا من جهة دخولها في المستثنى».

أقول: و سيأتي في آخر الصفحة الآتية عدم كون السهو موجبا للبطلان في هذه الصورة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٧: «مختصة بحال الالتفات».

أقول: بقاعدة «لاتعاد».

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٢٠: «في المقام شبهة أخرى».

أقول: أراد الشبهة في قوله «و لا يبعد» الذي به يرفع الإشكال عن المطلقات الدالة على اشتراط الطمأنينة، و مع هذه الشبهة يمكن التمسك بإطلاق لاتعاد سواء كان الطمأنينة شرطاً في الركوع أو شرطاً في الصلاة، لأن الطمأنينة ليست من الأجزاء المقومة للركوع، كما لا يخفى بل يظهر من المستمسك، ج ٦، ص ٣٠٥؛ صحة الصلاة و لو شك في دخولها في مفهوم الركوع عرفاً، إذ مع إجمال المفهوم يرجع إلى أصل البرائة و يحكم بصحة الصلاة بفواتها فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ١: «فعلى كل تقدير».

أقول: أي سواء كانت الطمأنينة شرطاً للصلاة أو شرطاً للركوع، فلا وجه للتفصيل كما لا يخفى، اللهم إلا أن يمنع إطلاق المستثنى في «لاتعاد»، كما في نهاية التقرير ج ٢، ص ٥٦، و عليه فالمرجع هو نفس الأدلة الدالة على اعتبار الركوع و السجود، فافهم. و سيأتي تنمة ذلك في تعليقه ص ٤٣٠ من هذا المجلد.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٦: «و يقع الإشكال في وجهه».

أقول: وقد مر أن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائماً» و في صحيحة جميل: «إذا قوى فليقم» هو ترجيح الركوع الإيماني مع القيام على الجلوس مع الركوع، إذ مع كونه قادراً على القيام وظيفته هو القيام فلا يجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤمياً و لو كان الركوع أهم من القيام، لأن الموضوع لوجوب القيام، هو المتمكن عن القيام فيجب، و حمل الموضوع على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية، و تقديم الأهم و هو

الركوع خلاف الظاهر. و منه يظهر حكم المقام بالأولية لأن الركوع أيضا مقدور مع القيام، وإنما غير المقدور هو الطمأنينة فقط، فيجب القيام مع الركوع بدون الطمأنينة بإطلاق دليل القيام فيجئ الإشكال بأن مقتضى إطلاق دليل الطمأنينة أيضا هو إتيان الركوع جالسا معها، ولكن في إطلاق دليل الطمأنينة تأمل و إشكال، سواء كانت الطمأنينة شرطا للصلاة حال الركوع أو قيدا لنفس الركوع مع كونها خارجة عن حقيقة الركوع، فلا إطلاق لدليل الطمأنينة حتى يعارض إطلاق دليل القيام، خصوصا مع ما عرفت من أن العمدية في دليل الطمأنينة هو الإجماع، و من المعلوم أنه لا إطلاق له لأنه دليل لبي، فلا تغفل، هذا مضافا إلى أن تعارض الإطلاقيين لو ثبتا يرجع في المقام إلى التراحم، لأن رفع اليد عن أحدهما من جهة العجز لا من جهة عدم الصدور، و من المعلوم أن الأهم هو القيام و الركوع في حاله، فيقدم على الجلوس مع الطمأنينة. و كيف كان فلامجال لما سيذكره المصنف بعد وضح ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٢٣: «بل من المحتمل».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٣: «إذا ورد دليل على طهارة».

أقول: وهو دليل التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دل دليل عام».

أقول: و هو العام الأول الدال على نجاسة الخمر.



قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثاني الدال على منجسية كل نجس.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٥: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثالث الدال على عدم تطهر عين النجاسة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٧: «حيث يقطع بخلافه».

أقول: أي يقطع بعد مسلمية طهارة بصاق شارب الخمر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٣: «تحت القاعدة التي ذكرناها».

أقول: أي التي أشار إليها بقوله «إذا وجدت عموما طولية إلخ».

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٦: «و كذلك في مسألة طهارة بصاق».

أقول: أي عدم تطهر عين النجاسة مرفوع قطعاً، إما من جهة عدم الموضوع أو

من جهة التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٥: «دعوى الإجماع عليه».

أقول: وحيث كان الإجماع محتمل المدرك، فالأحوط هو مراعاة الطمانينة

حال الانتصاب، وإن كان الأقوى عدم لزومها، كما أن الأقوى عدم اعتبارها حال

الذكر على ما مر، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٦: «لعدم ظهور الأخبار الواردة».

أقول: إذ قوله «حتى تعتدل قائما» لا يدل على الطمأنينة لأنها أمر زائد على الاعتدال، كما أن قوله «فاقم صلبك فإنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه» لا يدل إلا على رفع الرأس والانتصاب، وهو غير الطمأنينة حال الانتصاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٠: «إلا أن يقال:».

أقول: وهو الأقوى، وإن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٢: «لرواية مسمع».

أقول: وهذه الرواية حسنة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ٤: «يقع التعارض بين هذه الرواية».

أقول: ومن المعلوم تقديم ما دل على كفاية التسبيحة الكبرى، لوضوح دلالته، فتحمل الرواية الدالة على عدم الإجزاء في مقام درك الفضل، كما هو المشهور بل المسلم من عمل المسلمين من صدر الإسلام، كما نص عليه في نهاية التقرير.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٠: «ويعارضها أيضا صحيحة علي بن يقطين».

أقول: مقصوده من هذه المعارضه هو تعارض الرواية المذكورة مع الصحيحتين الدالتين بإطلاقهما على كفاية تسبيحة واحدة من الصغرى، وقد يحمل التسبيح فيهما على الكبرى، لشيوع استعمال التسبيح في الأذكار المصدرة

به كالتسيبحات، وأجاب عنه المصنف رحمته الله؛ بأن الشيوع المذكور لا يوجب رفع اليد عن إطلاق التسيبح بالنسبة إلى الصغرى، فالمعارضة بين الصحيحتين و الرواية بالنسبة إلى الصغرى باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٤: «وقد حمل التسيبح التام».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الحق أن يقال إن رواية علي بن يقطين لا تعرض فيها لبيان كيفية التسيبح لأن السؤال فيها إنما هو عن الكمية، وهذا يدل على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها فالتمسك بإطلاقها لكافية الواحدة الصغرى، غير صحيح، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسك بالإطلاق، فلا يدل على اجتزاء الواحدة الصغيرة كما لا يخفى؛ و أما رواية زرارة، فالظاهر أن المراد بالواحدة التامة فيها في التسيبحة الكبرى لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قرائتها في الركوع والسجود. و قال في موضع آخر: فاعلم أنه لا إشكال في الإكتفاء بتسيبحة واحدة كبرى كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي وهشام بن سالم، و لا تعارض بين ما يدل على الاجتزاء بتسيبحة كبرى، و ما يدل على أدنى ما يجري من التسيبح ثلث تسيبحات، لأنه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها لا بد من حملها على التسيبحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية الواحدة، ثم إن مقتضى رواية هشام بن سالم هو جواز الاكتفاء بقول «سبحان ربي العظيم» في الركوع و «سبحان ربي الأعلى» في السجدة بدون إضافة «و بحمده»، و احتمال كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين لم يثبت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «رفع اليد عن الإطلاق».

أقول: أي إطلاق التسييح فيشمل الصغيرة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «لو لا خوف مخالفة المشهور».

أقول: في عدم جواز الإكتفاء بالواحدة في الصغيرة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١: «و استدلل عليه بصحيفة معاوية بن عمار».

أقول: وفي نهاية التقرير: ولا يبعد أن يقال بأن هذه الرواية من تنمة رواية معاوية المتقدمة لارواية مستقلة، وهي رواية معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخف ما يكون من التسييح في الصلاة قال ثلث تسييحات تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله^١ و عليه فالظاهر من قوله تسييحة واحدة هي الواحدة الصغرى و لا يخفى عليك أن دعوى الجزم بكونه من تنمة رواية معاوية غير ثابتة، كما أن استدلال من ذهب إلى جواز الاكتفاء بالواحدة من الصغرى بها عند الضرورة كالمرض، غير واضح بعد شيوع استعمال التسييح في الكبرى، و هكذا لا وجه للاستدلال باكتفاء الواحدة من الصغرى بالمرسل المحكي عن الهداية مع ضعف السند فاللازم هو تكرار الصغرى ثلاثا مطلقا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «ما ورد فيه الأمر».

أقول: وفي العبارة مسامحة و الأولى أن يعبر كذلك «و حيث كان ما ورد فيه الأمر مشتملا على كثير من المستحبات فلا يبقى ظهور للأمر في الوجوب».

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٥، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «فلا يبقى ظهور للأمر في الوجوب».

أقول: يمكن أن يقال؛ إن قيام القرينة على الاستحباب فيما عدى التكبير لا يوجب رفع ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الأمر بالتكبير، نعم ترفع اليد عن ظهوره بمثل موثقة أبي بصير فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١٧: «من جهة الأخذ بالإطلاق».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان منع الإطلاق لأن الرواية في مقام بيان كفاية التسيبحات الأربعة مكان الحمد فلا إطلاق لها بالنسبة إلى خصوصيات التكبير و الركوع، فالواجب هو مراعات كون التكبير في حال الانتصاب كما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٣٦٩، س ٨: «وأما استحباب وضع اليدين».

أقول: و قد مر في السابق إمكان الإستدلال لوجوب وضع الكفين على الركبتين، بقوله عليه السلام: «إذا ركعت فضع كفيك على ركبتك»^١ ولصحيحة زرارة الدالة على إجزاء وصول أطراف الأصابع في الركوع إلى الركبتين، و لصحيحة الحاكبة بفعل الإمام عليه السلام تعليماً لحماد «ثم ركع و ملاكفيه من ركبتيه، إلى أن قال عليه السلام: يا حماد هكذا صل»^٢ ولكن عرفت تأمل المصنف فيها. و أضف إلى ذلك أن هذا لو كان واجبا لشاع و لبان، و مع ذلك ذهب المصنف في تعليقه العروة إلى الاحتياط.

(١) المستدرک، ج ٤، ص ٤١٩ و ص ٤٣٥.

(٢) وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «و هل يعتبر فيه وضع الجبهة».

أقول: والشك فيه إن كان من جهة الاعتبار الشرعي بعد وضوح معناه العرفي فيرجع فيه إلى الأصل العملي، سواء كان الشك في اعتباره في حقيقة السجود أو في اعتباره في المحقق الشرعي، لأن في كلا التقديرين يكون البيان على الشارع و حيث لم يبين يرجع إلى الأصل العملي هذا بخلاف ما إذا كان الشك من جهة الإعتبار العرفي فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء به فيما وجب من السجود، بعد كونه من المصاديق المشكوكة. ولا فرق فيه بين أن يكون الشك في حقيقة السجود عرفاً أو يكون الشك في محققه عرفاً بعد تبين حقيقة السجود عرفاً، نعم لو كان الشك من جهة احتمال قيد مقوم في السجدة المحرمة فمقتضى الأصل هو البرائة و مما ذكر يظهر ما في إطلاق المصنف من أن المرجع هو الأصل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «أو يكفي مطلق الانكباب».

أقول: أي ولو بوضع الخد ونحوه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «كل منها محتمل».

أقول: أي محتمل، بعد عدم اعتبار الوضع على خصوص الأرض أو ما انبثت في المفهوم العرفي.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٢: «من غير إعتبار أمر آخر».

أقول: كسجدة الشكر أو التلاوة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٦: «وقد يفرق بين الصورتين».

أقول: أشار به إلى قول المحقق اليزدي رحمته الله حيث قال: وأما لو قلنا بتبين المفهوم و رجوع الشبهة إلى المحقق كما أنه من المحتمل أن يكون السجدة عبارة عن كمال الخضوع، و يختلف ذلك باختلاف الساجدين و يشك في دخل وضع الجبهة في سجدة الإنسان، فمقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بالمصداق المشكوك في الشبهة الوجوبية، نعم في الشبهة التحريمية مقتضى الأصل البرائة انتهى، و لا يخفى عليك أن التفصيل المذكور صحيح بالنسبة إلى ما إذا كان الشك في الاعتبار العرفي، و أما إذا كان الشك في الاعتبار الشرعي بعد صدق السجدة عرفاً أو بعد صدق محققها فلامجال للتفصيل، بل مقتضى الأصل في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية كليهما هو عدم الاعتبار كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧١، س ١٧: «لاخصوص جزئه الواقع».

أقول: أي بالخط المتوهم من طرف (أي آخر) كل من الحاجبين المتصل لطرف الأنف الأعلى مصعداً إلى الناصية كما في صلوة الحاج الشيخ رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٣٧٢، س ٣: «لامجموع ما بين الطرفين».

أقول: إذ لو كان المراد تمام مقدار الحاجبين لزم جواز السجود على طرفي الحاجب المائلين إلى الصدغ مع أن الالتزام بجوازه مشكل، فالأقوى هو الاكتفاء بما يصدق عليه الجبهة، و من المعلوم أنها لا تختص بالخط المتوهم من طرف كل من الحاجبين المتصل لطرف الأنف الأعلى مصعداً إلى الناصية، و إجمال القصاص في بعض الأخبار من جهة اختصاصه بالناصية و عدمه، لا يسري إلى ما

يدل على وجوب السجدة على الجبهة كما لا يخفى ثم إنه يكفي إصابة بعض الجبهة ولو كان بمقدار طرف الأنملة كما نص عليه في صحيحة زرارة^١ ثم لا يلزم الاتصال بل يصح السجدة على مثل الحصى و السباحات المجتمعة إذا صدق وضع الجبهة على الأرض.

قوله في ج ١، ص ٣٧٣، س ٢٠: «لا يلزم بالاستيعاب».

أقول: فيكفي المسمى ولو بوضع بعض الكفين، ولكن قال في نهاية التقرير: و هل يجب في الكفين الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب لأن الاعتماد على الكفين إنما يتحقق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا يعتبر الاستيعاب الحقيقي بل يكفي الاستيعاب العرفي. وفيه مع إمكان منع لزوم الاعتماد بعد صدق مسمى السجود، منع عدم تحقق الاعتماد إلا بمجموع باطن الكفين لإمكان الاعتماد بمعظمه أو نصفه ولا دليل على أزيد من اعتمادها عليها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٠: «خبر حماد لا يدل على التعيين».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أن الظاهر من الأنملة عرفا و لغة أنها العقدة، فلامجال لاستفادة لزوم طرف الإبهام من الصحيح، نعم يمكن الاستدلال له بأنه المنصرف من الأمر بالسجود على الإبهام، لكن الانصراف ممنوع. و الصحيح لا يصلح لتقييد إطلاق غيره مما دل على وجوب السجود على الإبهامين لما في ذيله في رواية الكافي من ذكر الإبهامين بدل أناملهما فلاحظه، و

لأجل ذلك كان المحكي عن المحقق و الشهيد الثانيين و صاحب المدارك و غيرهم الاجتزاء بكل من طرف الإبهام و ظاهره و باطنه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٧: «لامجال لاحتمال كون الإرغام».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلوة أو في السجود لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكل أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، فالشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١: «و مع الشك في الصدق».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع لصوق ما يصح السجدة على الجبهة إن لم يصدق السجدة عرفا بوضع الجبهة اللاصقة بما يصح السجود على الأرض، لزم عليه الانفصال حتى يصدق السجدة، و أما مع صدق السجدة كما لا يبعد فالشك في اعتبار انفصال الجبهة حين الهوى للسجود عن الموضوع عليه، و مقتضى القاعدة فيه كما في صلوة الحاج الشيخ رحمته الله هو أصالة عدم اعتباره، فلاوجه للزوم الاحتياط، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا، و منع اعتبار الانفصال. ولكن يمكن أن يقال إن اللازم هو حدوث وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و هو مع تلويت الجبهة بالطين لا يصدق كما ذهب إليه في المستمسك و الإمام الخميني رحمته الله في تعليقه على العروة، اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو السجود. و تفسيره بوضع الجبهة على الأرض تفسير غالبي فلا ينافي صدق السجدة بدون وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر حكم غير الجبهة من ساير المساجد فإن الظاهر صدق السجدة مع وضع الجبهة ولو كان بعض أعضاء الآخر

غير مرتفع عن الأرض اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو وضع ساير الأعضاء على الأرض، ولكنه غير ثابت نعم يمكن التمسك بما رواه البزنطي بناء على ظهور النقص في الإعادة فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «تقديره بالمقدار المذكور».

أقول: وفي نهاية التقرير: و قد قدر بأربع أصابع مضمونة، و يؤيده اللبـن الموجودة في أبنية بني عباس في سر من رأى فإنها بهذا المقدار تقريبا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «واستدل عليه بما عن الشيخ».

أقول: قال المحقق الحائري رحمته الله: و السند متصف بالحسن بناء على أن النهدي الذي يكون في سلسلة رواة هذا الخبر، هو الهيثم بن مسروق بقرينة رواية ابن محبوب عنه، مضافا إلى كونه مدركا لفتوى الأعظم، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٢: «وهو موثقة عمار».

أقول: ولا يخفى عليك، أن في قبال الموثقة ما رواه في الوسائل عن الشيخ رحمته الله بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن صفوان بن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام في حديث «أنه ساله عن يصلي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه فقال إذا كان وحده فلا بأس»^١. و التقييد فيه بالوحدة لعله للفرار عن كون مسجد الماموم أخفض من مسجد الإمام و كيف كان فدلالة هذا

الخبر أقوى من دلالة موثق عمار المذكورة في المتن، لعدم ظهور نفي الاستقامة في المنع، فلا يصلح لتقييد خبر صفوان بما إذا لم يكن الانخفاض أزيد من مقدار اللبنة و لذلك حكى عن الأردبيلي و من تأخر عنه الجواز و ينسب إلى الأكثر بل عن التذكرة الإجماع على جواز الانخفاض، و لولا الإجماع يمكن أن يقال في الارتفاع أيضا بالجواز لموثقة أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد، فقال إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه^١ إذ ظاهره الجواز مع الكراهة فتساوي موضع الجبهة مع موضع القدم مستحب فيحمل عليه ما يكون ظاهره الوجوب و يحتمل ما يكون ظاهره النهي عن الارتفاع على الكراهة كصحيفة عبد الله بن سنان و حسنته فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٧: «هو الكلام في ذكر الركوع».

أقول: ولا يخفى عليك، أن المحقق الأول عليه السلام عكس كلامه في الركوع حيث قال: و الواجب في السجود الذكر فيه، و قيل يختص بالتسبيح كما قلناه في الركوع مع أنه قال في الركوع: الواجب الخامس التسبيح، و قيل يكفي الذكر، انتهى. فالذكر عنده في السجود واضح دون الركوع، ولكن الانصاف عدم الفرق في الركوع و السجود بالنسبة إلى كفاية الذكر، فإن كان كافيا كفي في كليهما و إن لم يكن كافيا لم يكف في كليهما، فالفرق لا وجه له لأن دليل الكفاية واحد.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ٢٠: «ويدل عليه في الجملة».

أقول: وفي دلالة الأخبار على الطمأنينة و السكونة حال الذكر تأمل، لقوة احتمال دلالتها على الطمأنينة بمعنى عدم رفع الرأس عن السجدة قبل إتمام الذكر، وقد مر الإشارة إليه وهكذا الأمر في دلالة خبر موسى الهمداني و صحيحة علي بن يقطين مع كونها في مقام بيان كفاية تسبيحة واحدة، و لذا تأمل الحاج الشيخ رحمته في دلالة الأخبار على وجوب الطمأنينة المفسرة بسكون جميع أعضاء السجدة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٢: «وبعد تسليم لزوم الطمأنينة».

أقول: أي تسليم لزوم الطمأنينة عند الأصحاب لا ضرر الخدشة و الدلالة لثبوت الطمأنينة بمعنى سكونة جميع الأعضاء حال الذكر عندهم فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٥: «هو الكلام فيها في الركوع».

أقول: وقد مر أن الطمأنينة بالمعنى المعروف ليست داخلية في حقيقة الركوع أو السجود، و عليه فالإخلال بها نسيانا لا يوجب الإخلال بالركوع أو السجدة حتى لاتجري قاعدة «لانتعاد» فالإخلال بالطمأنينة لا يوجب بطلان الصلاة لتمامية أجزاء أركانها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٩: «هذا مذهب علمائنا».

أقول: و لولا مخالفة مذهب علمائنا فللخدشة مجال، لأن الاستواء جلوساً أعم من الطمأنينة بمعنى سكونة الأعضاء و الجوارح.



قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ١: «وقد عمل المشهور».

أقول: حكى عن الشيخ والعلامة العمل به وقد يستدل له، كما في المستمسك، ببعض المطلقات المشرعة للتكبير وعدم حمله على المقيد لكونه من المندوبات، كصحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين قال أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وتكبر وتركع^١ وج ١، باب ٥١ من تلك الأبواب وقال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا اردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ثم اركع واسجد»^٢ هذا ولكنه محل منع لأن هذه الروايات في مقام بيان حكم آخر من جواز الاكتفاء بالتسيحات مكان القراءة في الركعتين الأخيرتين أو في مقام استحباب رفع اليد حين التكبير فلا إطلاق لها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٦: «سجوده مساويا أو أخفض».

أقول: أي مع موضع موقفه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٢١: «وهو عمدة ما استدل به».

أقول: وفي المستمسك: «تمكن المناقشة في أدلة الوجوب بمنع الإجماع وبأن الأمر بالاستواء جالسا في الموثق وارد مورد توهم عدم المشروعية» انتهى؛ وفيه منع واضح إذ لا وجه للتوهم المذكور بعد كون المسألة خلافية بين العامة أيضا.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٢، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ٤: «و مقتضى الجمع حمل الأمر».

أقول: لأن هذه الرواية كما في نهاية التقرير، نص في جواز الترك و عدم الوجوب فترفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة في الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١١: «و على تقدير الاشعار».

أقول: كما قال المحقق اليزدي رحمته الله حيث قال: «و الحق أن الرواية إن صحت فهي محمولة على رؤية زرارة فعلهما عليهما السلام في وقت من الأوقات و إن كان مخالفا لظاهر التعبير المذكور». و في المدارك بعد ما نقل احتجاج العلامة رحمته الله في المختلف بالموثق السابق قال: «و هو معارض بما رواه الشيخ عن زرارة إلى أن قال ثم قال و السندان متقاربان إلى أن قال و يؤيد الاستحباب أيضا ما رواه الشيخ في التهذيب عن رحيم قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أراك إذا صليت رفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى و الثالثة تسوي جالساً ثم تقوم فنصنع كما تصنع؟ قال عليه السلام: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون»^١ انتهى، قال في نهاية التقرير يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوي من زمرة العوام، إلى أن قال: و من الواضح أن الرجل العامي يعمل غالباً على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى فأمر بمتابعة ما يؤمر به و لا يلزم الإغراء بالجهل لعدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٤: «بعيد جداً».

أقول: و لعله لما في نهاية التقرير: من أنه و قد يحمل هذا الخبر ... على التقية ولكن لا وجه له، بعد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة و التابعين

اختلافية خصوصا بعد حكايتهم عن النبي ﷺ أنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعدا ثم قام إلى أن قال: وقد ذهب جميع من الصحابة على ما حكى عنهم في كتاب الخلاف إلى الاستحباب إلى أن قال: وكيف كان فالمسألة كانت موردا لاختلاف المسلمين إلى أن قال: ويؤيد الاستحباب أنه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا لعموم الابتلاء بها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٧: «يدل عليه صحيحة أبي بكر الحضرمي». أقول: وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «... فإذا نهضت فقل بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فإن عليا عليه السلام هكذا كان يفعل»^١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ٩: «صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام». أقول: وكصحاح ابن أبي عمير عن عمر و بن جميع قال قال أبو عبد الله عليه السلام لأبأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدين وبين الركعة الأولى والثانية وبين الركعة الثالثة والرابعة الحديث^٢ وكمروي في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لأبأس بالإقعاء فيما بين السجدين^٣.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٦، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٦، الحديث ٧.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ١٤: «ليس هو الإقعاء على القدمين».
أقول: لأنه الجلوس على الأليين عندهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ١٦: «مما لا ينطبق».
أقول: إذ لا تأذي فيما نسب إلى أهل اللغة من الجلوس على الأليين.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ٨: «فوجه التأمل فيه».
أقول: ولا يخفى عليك، أن تفسير أهل اللغة لا يساعد التأمل المذكور لأنهم فسروه بوضع أليته و إصاقيهما على الأرض و نصب الساقين و تساندتهما إلى الظهر أو نصب الساقين مع وضع اليدين على الأرض، كما حكى عن الصحاح و تاج العروس و القاموس و الأزهرى و أبو عبيدة معمر بن المثنى و غيرهم و في محكي لسان العرب: «و أما أهل اللغة فالإقعاء عندهم أن يلصق الرجل أليته بالأرض و ينصب ساقيه و فخذيه و يضع يديه على الأرض، كما يقعي الكلب انتهى»، و عليه فالإقعاء بتفسير الفقهاء له نسبة إلى القدمين و أما بملاحظة تفسير أهل اللغة فلان نسبة له الى القدمين، كما لا يخفى لأنه حينئذ الجلوس على الأليتين فالقرينة الأولى صحيحة و أيضا مع احتمال كون العبارة و لا تقع على قدميك (بفتح التاء من الوقوع) أيضا لا يساعد مع ما ذهب إليه أهل اللغة لأنه الوقوع على الأليتين لا على القدمين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ١٧: «في صحيح زرارة».
أقول: راجع الوسائل الحديث ٣ من الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة.



قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ٢١: «لا يبعد الكراهة».

أقول: وفيه ما لا يخفى، نعم يمكن القول بكراهة القعود على القدمين سواء كان مع وضع الأليتين على الأرض أو بدونه، لإطلاق صحيحة زرارة وإياك و القعود على قدميك^١ فتأمل بل لعل إطلاقه يشمل ما ذهب إليه الفقهاء لأنه الجلوس على القدمين أيضا، وعليه فالمكروه ثلاثة: الأول؛ وضع الأليتين على العقبين معتمدا على صدر القدمين لصدق القعود على القدمين ولو بصدرهما والثاني؛ إلصاق الألية بالأرض ونصب الساقين والفخذين لأن القدمين حينئذ، أيضا على الأرض ولكن صدق القعود على القدمين محل تأمل بل يصدق الجلوس على الأليتين حينئذ والثالث؛ هو الجلوس على القدمين من دون إلصاق الأليتين بالأرض كالجلسة عند قضاء الحاجة، ولكن صحيح زرارة مختصة بحال التشهد فلا يشمل غير حال التشهد فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ١٣: «و لم يعلم استناد المشهور».

أقول: أي وأما مع الإرسال كما هو كذلك فلا يصلح للاستدلال مع عدم العلم باستناد المشهور في السجدة على الذقن بهذه الرواية بل الظاهر عدم العمل بها حيث ذهبوا إلى تقديم الجبينين.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ٢٠: «ولا يخفى ما فيه».

أقول: إذ حمل السجدة على الحاجب على السجدة على الجبينين كما ترى، و عليه فالرواية بمضمونها غير معمول بها، فلا يبقى في المسألة إلا الإجماع والشهرة

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب الأول، الحديث ٣.

و قد يقال: يمكن استفادة ذلك من خبر مصادف فإن قوله لا يستطيع أن اسجد من أجل الدمل فانما أسجد منحرفاً و جواب الإمام عليه السلام لاتفعل ذلك احفر حفيرة يستفاد منهما أنه عليه السلام قرره على أن العاجز عن السجود على الجبهة يجزئه السجود على الجانب أو على الانحراف لكنه عليه السلام دله على طريق للاستطاعة لم يكن متنبها له، و أورد عليه: بأن استفادة ذلك من خبر مصادف مبني على أن يكون مراد السائل من قوله «و كنت أسجد على جانب السجدة على الجبين» بالمعنى الذي نسب إلى بعض أهل اللغة أعني ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ، ولكن كلامه غير ظاهر في ذلك، فان السجدة على جانب أو منحرفاً، يصدق على السجدة على ما فوق الحاجبين الذي من أجزاء الجبهة. ويمكن الجواب بأنه لو كان ذاك فلامعنى للانحراف، نعم انتقال وظيفة السجدة من الجبهة إلى الجانب أو الجبين مع عدم إمكان الجبهة ينفيه إطلاق رواية علي بن محمد، حيث اكتفي فيها في الانتقال الى الذقن بمجرد عدم إمكان السجدة على الجبهة، اللهم إلا أن يقال: مقتضى الجمع بين خبر مصادف الدال على تقرير الإمام للسجدة على الجانب عند عدم إمكان السجدة على الجبهة و بين ما دل على الانتقال الى الذقن هو عدم لزوم مراعات السجدة على الجانب بل يجوز السجدة عليه كما يجوز على الذقن لأن السجدة تحققت بكل واحد منهما ولكنه خلاف ما ذهب إليه الأصحاب من وجوب السجدة على الجبين فافهم.



قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ١: «بقصد الاحتياط لم يستلزم الزيادة».

أقول: وفيه أن مقتضى خبر زرارة في باب قراءة العزائم هو استلزام الزيادة و لو لم يكن بقصد السجدة الصلواتية، عن زرارة عن أحدهما عليه السلام «قال: لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة» انتهى، مع أن السجدة للعزائم ليست من السجدة الصلواتية و لا تكون ماحية لصورة الصلاة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٥: «وحم تنزيل».

أقول: وقد ورد في بعض الروايات عن ائمتنا عليهم السلام أن السجدة، عند قوله تعالى: إن كنتم إياه تعبدون (الوسائل، ج ٤، ر ٨٨١).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الاعراف».

أقول: (آيه، ٢٠٦).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الرعد».

أقول: (آيه، ١٥).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «النحل».

أقول: (آيه، ٥١).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «بني إسرائيل».

أقول: (آيه، ١٠٩ و قد يعبر عنه بسورة الإسراء)

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «مريم».

أقول: وآيه، ٥٨.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الحج».

أقول: آيه، ٧٧ و ١٩.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «الفرقان».

أقول: آيه، ٦٠.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «النمل».

أقول: آيه، ٢٦.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «ص».

أقول: آيه، ٢٤.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «إذا السماء انشقت».

أقول: آيه، ٢١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١١: «وغيرها من الأخبار».

أقول: كخبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل

يكون في صلاته فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال يسجد إذا سمع شيئاً من

العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته إلا أن يكون في فريضة فيؤمّي برأسه إيماءاً»^١.



قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١٦: «فمن جهة ما فيه من الصلاة».

أقول: و من جهة التفصيل فيه بين المأموم السامع وغيره لم يقل به أحد، و من جهة عمومها للعزيمة وغيرها، فيعارض بما سبق مما دل بإطلاقه على وجوبه على السامع في العزيمة بالعموم من وجه، و الترجيح للأخير للشهرة و موافقته لإجماع السرائر، و أجاب في المستمسك عن الأول بأن اشتغال الخبر على ما ذكر مما لانقول به غير قادح في حججه في غيره، و عن الثاني بأن المعارضة و إن كانت بالعموم من وجه إلا أن المرجع في مورد المعارضة أصالة البرائة لا المرجحات كما حرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ٢٠: «فلا بأس بالجمع بين الصحيح».

أقول: استشكل في المستمسك بأن الصحيح لا يشمل غير المصلي لما في ذيله من قوله «فأما أن يكون إلخ» فإنه إما ظاهر في كونه بيانا للمأتي من المستثنى منه بعد الاستثناء فيختص بالمصلي أو صالح للقرنية على ذلك فلا يبقى للمصدر إطلاق يشمل غيره و حينئذ لا مجال لرفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب السجود للسامع بالإضافة إلى غير المصلي و لم يثبت عدم الفصل بين المصلي وغيره كي يتعدى من أحدهما إلى الآخر انتهى، و فيه منع عدم الإطلاق بعد كون السؤال مطلقا و كان الإمام في مقام الجواب عنه، و الذيل بعد كونه معطوفا بكلمة «أو» لا يوجب تقييد الصدر بعد كونه مطلقا كما لا يخفى ولكن الأحوط هو عدم ترك السجدة عند السماع.

قوله في ج ١، ص ٣٨٥، م ١٥: «فيمكن أن يستدل له بخبر أبي بصير».

أقول: ويمكن أن يستدل بما روي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العزائم ألم تنزيل و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم ربك و ما عداها في جميع القرآن مسنون و ليس بمفروض انتهى»^١ و هو أعم من السامع ولكنه مرسل اللهم إلا أن يقال إن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب و اتفاقهم، و يمكن أيضا أن يستدل بصدر صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مستطرفات السرائر قال سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسي فيركع و يسجد سجدتين ثم يذكر بعد قال يسجد إذا كانت من العزائم و العزائم أربع ألم تنزيل و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم ربك الحديث.^٢ فإن مقتضى مفهوم قوله «إذا كانت من العزائم» هو عدم لزوم السجدة بعد التذكر لقراءة غير العزائم ولكن مورده القاري لا السامع هذا مضافا إلى أن عدم لزوم السجدة أعم من الاستحباب كما أن قوله أنت بالخيار إن شئت سجدت و إن شئت لم تسجد لا يدل على الاستحباب، اللهم إلا أن يكون المقصود من الاستدلال هو نفي الوجوب، و أما استحبابها فيمكن الاستشهاد بالمرسل المذكور أو النبوي المذكور في الذكرى عن عبدالله بن عمرو بن العاص أقراني رسول الله ﷺ خمس عشرة سجدة منها ثلاث عشرة في المفصل و سجدتان في الحج.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٢، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٤، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١: «الدليل».

أقول: أي دليل اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن موضع البدن، والقول بأن الأدلة الدالة على اعتبار ذلك منصرفة إلى السجدة الصلواتية غير مسموع، فتأمل. وهكذا الأمر في دليل اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر أيضا الكلام في وضع سائر المساجد فالأمر يدور بين مراعات جميع ما يعتبر في السجدة عدى ما خرج، كالطهارة عن الحدث بقسميه بمنع الانصراف و عدم مراعاتها بالانصراف، والتفكيك والتفرقة بين الأمور المذكورة لوجه له، فالأحوط هو مراعاتها جميعا، وإن كان الأقوى، هو عدم اللزوم كما يؤيده حكاية الإجماع على عدم لزوم مراعات الاستقبال. وأما ما قيل من انصراف إطلاق الأدلة في المقام إلى خصوصية الكيفية المعتبرة في سجود الصلاة كما يقال ذلك في شرائط النوافل، فلا دليل له، ثم لا يخفى عليك أن الأمر أظهر فيما لا دليل عليه إلا الإجماع لأنه دليل لبي يقتصر فيه على مورده، ولعل من ذلك إباحة المكان. ثم يظهر من حاشية الإمام الخميني رحمته الله لزوم مراعات ما يصح السجود و لعل وجهه هو ما رواه الصدوق في العلل في بيان علة السجدة على ما يصح السجود عليه كما في ص ٢٩٩، و مقتضى تعميم التعليل هو سرايته إلى ساير أقسام السجود فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١١: «ويشكل الجمع بينهما وبينها».

أقول: ويمكن الجمع بما عن المنتقى من حملهما على غير العزائم لعمومهما و اختصاص ما سبق بالعزائم و حمل على التقية بعد عدم إمكان الجمع بينهما و

المفروض هو إمكانه بما حكى فيجب عليها السجدة في العزائم، و لو لم تكن طاهرة، و أما في غير العزائم فهي منهي عن القراءة و السجدة و حيث كانت قراءة غير العزائم مكروهة، فالنهي هو تنزيهي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١: «من هنا يظهر أيضا».

أقول: إذ لو كان التكبير بعد رفع الرأس واجبا لأشير إليه مع كونه في مقام البيان مع أنه لم يشر إليه، هذا مضافا إلى موثق عمار «أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع قال عليه السلام: ليس فيها تكبير إذا سجدت و لا إذا قمت ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود» فانه صريح في نفي لزوم التكبير، كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٤: «الظاهر عدم الخلاف».

أقول: و في صلوة المحقق اليزدي رحمته الله: و التشهد واجب بإجماع العلماء كافة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٥: «يشهد له جملة من الأخبار».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من استمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١: «ورد علمها إلى أهله».

أقول: و في المستمسك لكنها إن دلت على خروج التشهد فقد دلت على الخروج بغير التسليم، فيعارضها ما دل على تعيين الخروج به لكنها ليست دالة إلا على عدم قدح الحدث في الفرض بقريئة الأمر فيها بالتشهد فتعاضد ما دل على وجوبه و التعليل بأنه سنة لا ينافي الوجوب كما يشير إليه تطبيق السنة عليه و على القراءة في

حديث «لاتعاد الصلاة» وغيره فالنصوص المذكورة مخالفة لما دل على قبح الحدث في أثناء الصلاة، وسيأتي إن شاء الله في المبطلات التعرض لها.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١١: «الأخبار المخالفة لامجال للعمل بها».

أقول: كخبر زرارة الدال على إجزاء الشهادة الواحدة في التشهد الأول وهو وإن كان بحسب السند صحيحا، ولكنه لم يعمل به، ولذلك قال في نهاية التقرير بعد نقل الرواية المذكورة: «وعدم صلاحيتها للمعارضة مع الأخبار الدالة على لزوم الشهادتين، وذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها، و الفتوى بمضمونها. نعم حكى في الذكرى عن الجعفي في (الفاخر) أنه عمل على طبق الرواية. و ذهب الى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول، ولكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلمية لأنه كان مقيما بمصر و صنف (الفاخر) فيه، ثم لا يقدح فيما ذكر من لزوم الشهادتين في الركعة الثانية و الركعة الأخيرة من الثلاثية و الرباعية، ما ورد من الاجتزاء بذكر بسم الله فقط عند نسيان التشهد أو بذكر الشهادة الأولى فإن مثلهما في مقام عدم ضرر السهو و النسيان، لا كفاية المذكورات عن التشهد في حال الذكر» هذا مضافا إلى عدم اختصاصهما بالتشهد الأول كما لا يقدح فيما ذكر مثل خبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله تعالى؛ أجزأه لأنه كما في المستمسك يحتمل الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالشهادتين من الذكر نعم ظاهر صحيح الفضلاء

المروى في أبواب أفعال الصلاة^١، هو كفاية بسم الله و بالله لا اله إلا الله و الاسماء الحسنى كلها لله عن التشهد، فانه لم يذكر فيه بعد ما ذكر الا الصلاة و السلام، ولكنه لا يقاوم ما دل على لزوم الشهادتين، مع أن الظهور المذكور ظهور سكوتي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ٨: «توهن دلالتها على المطلوب».

أقول: قال المحقق اليزدي رحمته الله: «و على فرض التعدد تحمل الأولى على نفى الكمال بقرينة الثانية».

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١١: «و من طرق الخاصة أخبار».

أقول: قال في نهاية التقرير: و منها موثقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال «التشهد في الركعتين الأولتين الحمد لله أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله اللهم صل على محمد و آل محمد و تقبل شفاعته و ارفع درجته»^٢ و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضر بالاستدلال بها على الوجوب بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه، فافهم. و كيف كان فلا إشكال في كفاية الكيفية المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١٢: «منها ما عن أبان بن تغلب».

أقول: وفي المستمسك: و أما ما تضمن الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عند ذكره فلا استدلال به على الوجوب لا يتم بناء على استحبابه، كما هو المشهور المدعى

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٥، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٣، الحديث الأول.

عليه الإجماع في كلام جماعة مع أنه لانتبت الجزئية للصلاة فإذا العمدة في المقام الإجماع المحكي عن الغنية إلخ.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «فما وجه تعرض الإمام للكيفية».

أقول: وفيه: أنه يمكن أن يكون من باب التفضل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «نظير هذا السؤال».

أقول: وفي كونه نظيرا تأمل، بعد وجود السؤال عن الكيفية في الذيل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٩: «فيحمل الشهادتان على المعهودة».

أقول: مراده أن من ذهب إلى لزوم مراعاة الصورة الثانية، حمل الشهادتين على المعهودة من الصورة الثانية التي تدل عليها صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٢: «إن هذه الرواية يشكل العمل بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن المشار إليه بقوله هذه، هي رواية إسحاق بن عمار، فإن فيه لم تتكرر الشهادة، وليس المشار إليه بقوله هذه هي رواية الحسن بن الجهم، فإن الشهادة فيها مكررة، كما لا يخفى. وعليه فقوله «وقد يقال» شروع في إشكال الرواية الأخيرة فلا تغفل، ولكن المحكي عن بعض نسخة، سقوط كلمة أشهد الثانية في رواية الحسن بن الجهم، وعليه فرواية الحسن بن الجهم أيضا تشتمل على ما يشكل الالتزام به. ولكن يمكن الجواب عنه كما في المتن بعدم المانع من الأخذ به بعد عدم تحقق الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٧: «توجه الإشكال».

أقول: وسيأتي في ص ٣٩٤ معنى الإنصراف.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ٢٣: «ومع عدم الترجيح، المرجع الأصل».

أقول: أي المرجع الأصل في اعتبار زيادة وحده لا شريك له في الشهادة الأولى، وفي لزوم التعبير عن الشهادة الثانية بأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وإن كان الاجتزاء بهما مسلما.

قوله في ج ١، ص ٣٩٢، س ٦: «لا مانع من الأخذ بإطلاقها».

أقول: ومع كونها مطلقة فلا تتعين الصيغة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١: «ويدل عليه رواية مسعدة بن صدقة».

أقول: مضافا إلى قاعدة «لاتعاد» فانه تشمل صورة القصور بخلاف صورة التقصير، والعاجز قاصر.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «فالكلام فيه هو الكلام».

أقول: أي من جهة الاجتزاء به وعدم وجوب القضاء، أو عدم الاجتزاء ووجوب القضاء.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «وقد سبق».

أقول: في ص ٣٣٧.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٨: «و استدلل للوجوب بالأخبار الكثيرة».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رفع قال فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فإن آخر الصلاة التسليم»^١ و منها صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد فقال يسلم من خلفه و يمضي في حاجته إن أحب»^٢ و منها موثقة عمار قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسليم ما هو قال هو إذن»^٣ و منها حسنة فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «قال إنما جعل التسليم تحليل الصلاة، و لم يجعل بدلها تكبيرا أو تسبيحا أو ضربا آخر لأنه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين و التوجه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين و الانتقال عنها و ابتداء المخلوقين في الكلام أولاً بالتسليم»^٤ و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١١: «لامجال للחדثة من جهة السند».

أقول: وعن المنتهى؛ أن هذا الخبر تلقته الأمة بالقبول، و نقله الخاص و العام.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ١١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١٣: «لظهور هذا التركيب فيه».

أقول: قال المحقق اليزدي: إما من جهة أن المصدر المضاف يفيد العموم، فيكون جميع أفراد التحليل مصاديق التسليم، وإما من جهة أن التسليم حيث وقع خبراً فلا يصح أن يكون أخص، فلا بد أن يكون مساوياً أو أعم، وإما من جهة أن الظاهر أن التحليل خبر مقدم لأنه عارض للتسليم لا أن التسليم عارض للتحليل، فيناسب كون التسليم مبتدأً مؤخراً، وتقديم الخبر يفيد الحصر في المبتدأ، وعلى أي حال ظهور العبارة في حصر التحليل في التسليم كظهور العبارة السابقة عليها، في حصر التحريم في التكبير، واضح غير قابل للمناقشة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٢: «يكفي».

أقول: أي يكفي في إثبات وجوب السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٨: «من الأخبار الدالة على تمامية الصلاة».

أقول: كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام «عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول الإمام بالتشهد فيأخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت أو يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال عليه السلام يتشهد هو وينصرف ويدع الإمام»^١ ولكن المحكي عن الفقيه و موضع من التهذيب يسلم وينصرف، هذا مضافاً إلى تداول استعمال التشهد فيما يعم التسليم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٩: «الأخبار المستفيضة».

أقول: كمثوق غالب بن عثمان عنه عليه السلام «عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته و يتشهد ثم ينام قبل أن يسلم قال تمت صلاته وإن كان رعاها غسله ثم رجع فسلم»^١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ١٣: «ويؤيد ما ورد».

أقول: و أيضا يؤيده، بل يشهد له ما رواه في الكافي عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام «كل ما ذكرت الله عز وجل به و النبي عليه السلام فهو من الصلاة و إن قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت»^٢ و هو ظاهر في بقاء الصلاة ما لم يأت بالسلام فالسلام هو المخرج و ما به الانصراف، و يؤيده أيضا أخبار أخرى الواردة لحكم نسيان السلام راجع الباب الثالث من أبواب التسليم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٥، س ٧: «لا يوجب رفع اليد».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى الجمع بينه و بين ما دل على محقق الانصراف الشرعي هو رفع اليد عن المعنى الحقيقي، كما لا يخفى فمن هذه الجهة يمكن رفع المعارضة بين الأخبار ولكن تبقى ساير الجهات.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٤، الحديث الأول.

قوله في ج ١، ص ٣٩٥، س ٩: «واجيب عن الاستدلال».

أقول: هذا الجواب عمن ذهب إلى وجوب التسليم وعليه فهو عطف على قوله في الصفحة السابقة، وأجيب عن الصحيحة الأولى بأن إلى أن قال و عن الثانية إلى آخر ما قال.

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٣: «ختم الصلاة بالتسليم».

أقول: كمصحح علي بن اسباط: «و يفتح بالتكبير و يختم بالتسليم».^١

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٤: «وآخر الصلاة التسليم».

أقول: كما في موثقة أبي بصير (الحديث ٤ من باب الأول من أبواب التسليم)، و هكذا ما دل على الفراغ من الصلاة يحصل بقول السلام علينا و على عباد الله الصالحين.^٢

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١١: «من الترجيع والتخير».

أقول: كما يظهر من المستمسك حيث قال: «بعد عدم كون الحمل على الاستحباب عرفيا فيتعين الرجوع إلى الترجيع و هو مع نصوص التحليل لمخالفتها للعامة» إلى آخر ما قال.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ١.



قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١٣: «ولكن مخالفة الأعظم مشكلة».

أقول: أي فالعمدة هي الإجماع والضرورة، و قال في نهاية التقرير بعد الإشارة إلى الأبواب المتفرقة، لا يبقى للنظر فيها الارتياب في كون التسليم في آخر الصلوة أمراً مفروغاً عنه بين الإمامية في مقام العمل و من المعلوم أن هذا النحو من الاستمرار أي استمرار المسلمين في مقام العمل يكشف عن مداومة النبي ﷺ على ذلك، و بالجملة فاستقرار عمل النبي ﷺ و المسلمين بعده مما لا يكاد يمكن انكاره.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٤: «الحديث».

أقول: وفي آخره السلام عليكم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٦: «لا يخفى عدم الإطلاق في الأدلة».

أقول: وفيه أن مثل الحديث ٨ من الباب ٢ من أبواب التسليم، مطلق من جهة ضمنية رحمة الله وبركاته، حيث كان في مقام البيان و اكتفى بالسلام عليكم، و هكذا موثق يونس بن يعقوب (الحديث ٥ من الباب ٣ من أبواب التسليم) و موثقة بن أبي يعفور (الحديث ١١ من الباب ٢ من أبواب التسليم) و لا ينافي الإطلاق المذكور في هذه الروايات ما حكى عن فعل النبي ﷺ في صحيح المعراج، أو ما حكى من فعل موسى بن جعفر عليه السلام، لأنه عمل مجمل كما في المستمسك. و لا ريب في إمكان الإطلاق من جهته دون جهة أخرى فيؤخذ بما فيه، صح الإطلاق و إن كان الأحوط هو الضمنية.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٨: «أو بالأصل».

أقول: اللهم إلا أن يقال: أصل البرائة إنما ينفي الجزئية أو الشرطية ولا يثبت المحللية، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتى يثبت المحلل إنتهى، وفيه أن مع الإتيان بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قطع بإتيان المحلل، لأنه محلل فلامجال للاستصحاب، هذا مضافا إلى أن مع إطلاق الأدلة من جهة ضمنية رحمة الله وبركاته، حيث لم يؤمر بهما فيها، بل اكتفي بدونهما يكفي في عدم جريان الاستصحاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٩٨، س ١٢: «نسبة السهو إلى ترك التسليم».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع الإتيان بالمنافي عمدا بعد السهو عن التسليم لا يكون السهوان حتى تكون نسبة السهو إلى ترك التسليم ووقوع المنافي على حد سواء، بأن يكون السهوان في مرتبة واحدة وعليه فسهو التسليم مقدما يوجب العفو عنه فيكون المنافي بعد السهو والعفو عنه واقعا خارج الصلاة، ومثله لا تبطل الصلاة، فإذا كان عمدا المنافي لا يوجب البطلان، كان سهو المنافي كذلك بالأولوية أو بعدم الفصل، ومما ذكر يظهر الجواب عما أورد على الاحتمال الأول فإنه ينتهي أيضا على وحدة مرتبة السهوين فافهم، وذهب في نهاية التقرير إلى التفصيل بين استمرار السهو إلى أن فات بسببه الموالاة ثم صدور المنافي وبين عدم الاستمرار وصدور المنافي فحكم بالبطلان في الثاني دون الأول، فراجع. ولكن يدفعه عموم حديث «لانتعاد»، وما ذكره من التفصيل مع قطع النظر عن عموم «لانتعاد»، وأما معه فلامجال له، وما قاله في وجهه: «من أن الإخلال



بالتسليم لم يكن مسببا عن السهو عنه فقط، بل عنه وعن الإتيان بالمنافي لأنه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقي الأجزاء وإلا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلوة لعدم استمرار سهو إلى حد فوت المولات، و حينئذ فليس هنا ما يدل على سقوط التسليم عن الجزئية حتى يقال بأن مقتضاه وقوع المنافي بعد الصلاة لا في أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة»، منظور فيه، فان مع السهو الفعلي عن التسليم يشمله «لاتعاد» و مع شموله له و العفو عنه فهو غير حاصل لأنه آخر جزء من الصلاة فبعد خروجه عن الصلاة لا مجال لإضرار المنافي بالصلوة لأن المفروض هو الفراغ عنها بمجرد السهو الفعلي و لا ينافيه ما فرضه من التذكار التعليقي من أنه لو تذكر و أتى به لم يكن مانع من لحوقه بها كما لا يخفى؛ و المعيار هو الخروج عن الصلاة و لو كان مقارنا مع الإتيان بالمنافي فان مع الخروج عن الصلوة لا يقع المنافي في حال الصلاة، و المنافي مناف إذا وقع حال الصلوة و أثنائها، و المفروض هو وقوعها حال عدم كون المصلي في حال الصلاة. ثم إن الظاهر من المستمسك أن حديث «لاتعاد» لا تدل إلا على صحة الصلاة من جهة نقص التسليم، و صحتها من هذه الجهة لا تلازم صحتها من وجود المحلل و إنما تكون الملازمة بين صحة الصلاة من جميع الجهات في حال نسيان التسليم و بين ثبوت المحلل لكن صحتها كذلك ليس منظورا إليها في الحديث، و يمكن أن يقال إن حيثة المحلل. بالنسبة إلى التسليم ليس أمرا مغفولا عنه، فان التسليم هو المحلل، و مع العفو عنه حال النسيان يستفاد منه عرفا أن التحليل لا يحتاج إلى التسليم بل هو حاصل بدونه فمع

وقوع التحليل بالسهو فما وقع من المنافي وقع بعد الخروج عن الصلاة، فتدبر جيدا والأحوط في المسألة هو السجدة السهو والإعادة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٩، س ٩: «وقد ينافيها صحيحة علي بن جعفر (عليه السلام)»

أقول: يمكن أن يقال إن مفاد صحيحة عبد الحميد وخبر أبي بصير^١ هو إجزاء الواحدة مستقبل القبلة فيما إذا كان وحده، ومفاد صحيحة علي بن جعفر (عليه السلام) هو رؤية موسى بن جعفر أنه يسلم تسليمين عن اليمين وعن الشمال وبإطلاقه يشمل حال الوحدة ولا منافاة بينهما إذ لعل الأفضل للمنفرد هو التسليمين عن اليمين وعن الشمال، وهكذا يمكن الجمع بين صحيحة علي بن جعفر وخبر أبي بصير إذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك، نعم يبقى المنافاة بين صحيحة عبد الحميد وغيرها من جهة تقييدها بالاستقبال وعدم تقييد غيرها، بل الظاهر منه هو الإيماء بصفحة الوجه إلى اليمين واليسار اللهم إلا أن يجمع بينهما بالإيماء بمؤخر عينه إلى اليمين واليسار، هذا كله لو لم يكن المشهور على الخلاف فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٩، س ١٩: «قد يستظهر من بعض الأخبار خلافه».

أقول: ولعله صحيحة علي بن جعفر^٢، فإنها بإطلاقها يشمل حال الإمامة، أو صحيحة محمد بن مسلم^٣ بالنسبة إلى المأموم، هذا مضافا إلى خبر محمد بن مسلم^٤ الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، وخبر أبي بكر الحضرمي الذي يدل

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

على النهي عن الالتفات للإمام، و خبر أبي يعفور^١ الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، و لعله لذلك ذهب الشيخ على ما حكى إلى لزوم مراعاة الاستقبال في الإمام و المنفرد، ولكن المنسوب إلى المشهور هو جواز الإيماء بصفحة الوجه عن اليمين، هذا كله مع ورود روايات تدل على أن التسليمين في المأموم فيما إذا كان في شماله ويمينه غيره من المأمومين، و إلا فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة عن يمينه، و كيف كان فلامانع من الالتفات إلى اليمين و الشمال بالنسبة إلى المأموم.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «حمل الأولى منها».

أقول: أي الطائفة الأولى.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «و الثانية».

أقول: أي الطائفة الثانية.

قوله في ج ١، ص ٤٠٢، س ٢: «نعم بعض الأخبار».

أقول: و لعله ما دل على أن من وجد في بطنه أذى أو غمزا و هو في صلاته، ينصرف و يخرج لقضاء حاجته بين الصلاة اختيارا، كرواية فضيل و رواية أبي سعيد القمط الدالتين على عدم مبطلية الفصل الطويل و الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة و الانحراف عن القبلة كما صرح بذلك في صلوة الحاج الشيخ رحمته الله، و صرح به السيد البروجردي رحمته الله في نهاية التقرير، حيث قال: فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضي لأن مورد

فتويهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهواً، فاختلف الموردان. ثم إن رواية فضيل تدل على أنه لا بأس بالتكلم ناسياً و كذا لا بأس بالاستدبار كما أن رواية أبي سعيد نفت البأس عن قلب الوجه عن القبله، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كل منهما تقية خصوصاً مع الاستدلال في الرواية الأخيرة بسهو النبي ﷺ، و لذلك قال في المستمسك فيتعين طرحهما أو حملهما على التقية.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ١: «و الاستباحة الحاصلة بالتيمم».

أقول: أي و إنما الاستباحة الحاصلة بالتيمم قد ارتفعت إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ٢: «الإشكال المذكور».

أقول: من أخضية الدليل عن المدعى.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ٣: «في مورد الروايتين».

أقول: من صحيحة زرارة الدالة على حدوث الحدث بعد رفع الرأس عن السجدة الأخيرة، و قبل أن يتشهد، و من صحيحته الأخرى الدالة على حكم تجدد الحدث بعد التيمم، و لا يخفى عليك أن سبب عدم جواز العمل بهما مع إمكان الجمع العرفي بينهما و بين إطلاق النصوص الدالة على البطلان بالتقييد، إعراض المشهور عنها و بناؤهم على طرحها مع ما هي عليه من صحة السند و قوة الدلالة، حتى التجاؤا الى التاويلات البعيدة، لا يقال كلمة أحدث لا يشمل الحدث السهوي لظهور باب الإفعال في كون صدوره عن قصد و إرادة، و من المعلوم أن ما دل على صحة الصلوة في صورة العمد معرض عنه و أجنبى عن الحدث السهوي، لأننا نقول

كما في نهاية التقرير: من أن قولنا أحدث من باب الإفعال ليس على حد غيره من سائر أفعال هذا الباب من جهة الظهور المذكور، بل يقال فلان أحدث و لو مع خروج الحدث سهوا عنه ثم مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى أن النسبة بين الروايتين و ما دل على البطلان هو التعارض، حيث قال فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان لأن المستفاد من تلك الروايات أن الطهارة المعتبرة للأكوان الصلوتية تبطل بسبق الحدث و خروجه سهوا و توجب بطلان الصلاة من أول الأمر بحيث يجب التوضي ثم الاستيناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أن الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور انتهى، ما عرفت من أن النسبة بينهما هو الإطلاق و التقييد، و السبب في عدم العمل بهما هو إعراض المشهور عنهما، نعم لو لم يثبت الإعراض لأمكن العمل بهما ولكن الأحوط خلافه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ١٤: «بل التعليل يرشد إلى الكراهة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و ما ورد في بعض الروايات من «أن التكفير من فعل المجوس» ليس بناظر إلى حرمة من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى رد العامة القائلين باستمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، و أنه ليس منه بل منشأ من المجوس فلا يكون من سنن الصلوة أصلا، هذا مضافا إلى ظهور «لا يفعل» في صحيحة محمد بن مسلم في أن التكفير يوجب (المانعية) انحطاط الصلوة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق الصلوة على المأتي به من الأفعال، فالنهي إرشادي فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلوة بالتكفير، كما عن السيد و غيره بناء على مبناهم في دعوى الإجماع إنتهى، و عليه

فالأقوى هو الفساد وإطلاق التكفير يكفي في ممنوعيته على أي وجه كان، نعم لو كان لغرض آخر، كالحك ونحوه فلا بأس به للانصراف إلى ما علم من غرض التعظيم، وأما حرمة التكفير في حد نفسه فغير ثابتة وإن كان من جهة استلزامه لقطع الصلاة محرما.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ١١: «من جهة غلبة الابتلاء».

أقول: فلا يدل على أن المنع يكون وضعيا.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ١٩: «فلقائل أن يقول».

أقول: أي فبعد عدم شمول الدليل المذكور لما نحن فيه يمكن أن نأخذ للبطلان بإطلاق الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ٢٠: «نأخذ بإطلاق الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن إطلاق الفاحش يقيد بالالتفات بالكل أي بكل البدن و بالالتفات بالخلف، كما دل عليه صحيحة علي بن جعفر^١ لما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية، حيث إن المقيد الأول أعم مطلقا من كل من الأخيرين فيتعين حملة عليهما، ولأجل أن بين الأخيرين عموما من وجه يتعين الأخذ بإطلاق كل واحد منهما والقول بقادحية الالتفات بالكل مطلقا ولو كان إلى اليمين أو اليسار، وقادحية الالتفات إلى الخلف مطلقا، ولو كان بوجهه لا بأكمله على ما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية التي يتحد جزائها و يتعدد شرطها، من أنه إذا كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على

الخاص، مثل إن كان زيد عالماً فأكرمه و إن كان زيد عالماً عادلاً فأكرمه و إن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ بإطلاق كل واحد منهما مثل إن كان زيد عالماً فأكرمه، و إن كان زيد عادلاً فأكرمه. راجع المتسمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٥: «وينبغي لمن يفعل ذلك».

أقول: والظاهر أنه من تنمة الرواية على المحكي من الخصال.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «إن كان الالتفات عن عمد».

أقول: ولا يخفى عليك أن الالتفات العمدي المبطل بعد حمل مطلق المقيدات على مقيدها هو الالتفات بكل البدن إلى اليمين واليسار أو إلى الخلف أو الالتفات إلى الخلف و لو بالوجه إلى حيث يرى ما خلفه، و أما إذا لم يكن بكل البدن و لم يكن إلى خلفه فلا يضر عمداً فضلاً عن السهو، و إن كان فاحشاً، و مما ذكر يظهر ما في إطلاق العبارة حيث قال: «و إن كان الالتفات عن عمد فمقتضى الأخبار البطلان».

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «فمقتضى الأخبار البطلان».

أقول: أي الأخبار المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «و نسب إلى المشهور».

أقول: قال المحقق اليزدي: «و المحكي عن البيان نسبة عدم بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً، إلى ظاهر أكثر الأصحاب، و المحكي عن الدروس نسبة عدم

بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً إلى الشهرة، والمحكي عن ظاهر كثير من القدماء والمتأخرين التعميم.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «إذا كان الالتفات لاعتدال».

أقول: وكان الانحراف خارجاً عما بين المشرق والمغرب إذ قد مر حكم ما لم يخرج الالتفات عنهما ولم يكن عن عمد.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ١١: «دون خصوص المؤاخذه».

أقول: كما عن الشيخ الأعظم رحمته حيث ذهب إلى ظهور حديث الرفع في رفع المؤاخذه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٢: «نعم يشكل التمسك».

أقول: وفي المستمسك: وأما حديث الرفع فلا يصلح لإثبات صحة المأتي به، انتهى، وهذا الإشكال ليس بوارد إذ لا تحتاج في أداء الواجب إلى إثبات الصحة وإنما يكفي إثبات عدم عروض المبطل في المأتي الواجب.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٧: «بناء على شموله لصورة الالتفات».

أقول: وقد مر ص ٤٠٤ عدم الإطلاق لما دل على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، والقدر المتيقن منه غير ما نحن فيه وهو صورة وقوع الصلاة إلى القبلة مع الالتفات منها بمقدار لم يخرج عما بين المشرق والمغرب وعليه فلا معارضة كما لا يخفى هذا مضافاً إلى أن المعارضة المذكورة مبتنية على انقلاب النسبة الموقوف على تقديم حديث الرفع في التخصيص، على ما دل على أن ما بين المشرق و



المغرب قبله، مع احتمال العكس، وتقديم ما دل على أن ما بين المشرق والمغرب قبله على حديث الرفع في التخصيص، فيقع المعارضة بين حديث الرفع وبين الأخبار المذكورة ومع عدم ترجيح أحد التخصيص تقع المعارضة بين الأخبار المذكورة وبين حديث الرفع وما دل على أن ما بين المشرق والمغرب قبله، لأن تخصيص الأخبار المذكورة بهما معا يوجب حمله على الفرد النادر كما لا يخفى. وحيث كان التعارض بينهما تعارض المطلق والمقيد لاتعارض المتباينين فالمرجع هو الأصل وهو البرائة وهو موافق لما ذهب إليه المشهور على المحكي فلا يكون الالتفات بالوجه السهوي موجبا للبطلان، كما نسب إلى المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «قاطعية الانحراف».

أقول: أي الالتفات في الأكوان الصلاتي.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «ووجهه الدخول فيما عدا الخمسة».

أقول: فإن القبلة في الأفعال داخله في الخمسة وأما القبلة في الأكوان فهي داخله فيما عدا الخمسة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٧: «ولكن مع ذلك الإشكال».

أقول: وقد عرفت الجواب عن الإشكال المذكور آنفا فراجع، وعليه فما نسب إلى المشهور من عدم بطلان الصلاة بالالتفات السهوي ولو كان خارجا عما كان بين المشرق والمغرب لا بأس به، وإن كان الأحوط هو الإتمام والإعادة هذا إذا كان الالتفات في خصوص الأكوان دون الأفعال وإلا فبطلانه واضح بعد كونه داخلا في المستثنى في حديث «لاتعاد»، نعم إذا كان الالتفات في الأفعال بين اليمين و

اليسار، فقد ورد صحة صلاة الناسي والجاهل بالقبلة، وهو يدل على صحتها فيما إذا كان الالتفات المذكور في الأكواف بطريق أولى كما لا يخفى راجع ص ٢٦٧.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٩: «منها صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»^١. ومنها صحيحة الفضيل بن يسار في حديث «و ابن علي ما مضى من صلواتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمدا وإن تكلمت ناسيا فلا شيء عليك الحديث»^٢.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٢٣: «فاللفظ المهمل خارج».

أقول: إذ لا يصدق عليه الكلام ولو لغة وعرفا.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ١: «دعوى الإنصاف».

أقول: أي الإنصاف العرفي، وإن قيل بأن الكلام في أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى أو على المركب من حرفين فصاعدا، كما عن نجم الأئمة ويكون أشهر بين أهل اللغة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٧: «مع ذلك لا مناص».

أقول: وفيه نظر، إذ لا يكشف الإجماع عن شيء بعد احتمال المذكور، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير؛ من أن الإجماع مجرد ادعاء بلا بينة وبرهان بل

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

التبعية و التفحص التام يقضي بخلافه، فإنه لم يوجد في كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم، التعرض لتحقيق الموضوع و أنه لم يتحقق إلى أن قال و كيف كان فدعوى الإجماع في مثل المسألة مما لم يتعرض له القدماء مما لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٩: «بل أمراً آخر».

أقول: بأن كان الأمر الآخر كالتنبيه، هو الداعي على التقرب بالذكر المخصوص و أما إذا لم يتقرب بالذكر أصلاً، فهو غير مشمول لمثل صحيحة الحلبي، و رسالة الفقيه. و أما صحيحة معاوية فلا إطلاق فيها لكونها نقل فعل، نعم يمكن التمسك بترك الاستفصال في موثقة عمار. هذا كله إذا كان قصد التنبيه بنحو الداعي على الداعي و قصد الذكر، و أما إذا قصد التنبيه من دون قصد الذكر أصلاً بأن استعمله في التنبيه و الدلالة، فقد يقال؛ فلا إشكال في كونه مبطلاً، ولكنه محل تأمل لاحتمال شمول موثقة عمار و لعدم صدق الذكر عليه و دخوله في الكلام المنهي عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٩، س ١١: «و نظير ذلك كتابة السلام عليكم».

أقول: وفي نهاية التقرير: و لا يخفى أن تنظير المقام بمسألة الكتابة محل نظر، بل منع فإنه لو سلم أن المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ فهو أي الملفوظ إنما يكون ملفوظاً للشخص الكاتب من دكا في معناه الذي هو عبارة عن السلام و رد التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكي صادراً عن الغير قائماً به بالقيام الصدوري، هذا مضافاً إلى أنه لا نسلم أن يكون المكتوب مقصوداً

به الحكاية عن الملفوظ، فإن النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ إلا أن تلك النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ في الدلالة على معانيها لا أنها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها و بالجملة فالنقوش الكتابية إنما هي طريق آخر لإفهام الأغراض، و إفادة المقصود في عرض الألفاظ إلخ، و عليه فما اختاره المصنف من قوله «و لا يبعد إلخ» خال عن الإشكال المذكور لأن نفس اللفظ المقروء يدل على التحية لا المحكي باللفظ، نعم ليس مجرد اللفظ دالا على التحية حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد في المعنيين بل بما هو حاك عن المحكي، هذا مضافا إلى ما في المستسمل (في باب مستحبات القراءة مسألة ٨) من عدم لزوم استعمال اللفظ في التحية للكفاية أن يتلفظ القاري، مستعملا لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكيا عنه حكاية استعمالية جاعلا إياه عبرة إلى معناه قاصدا الإخبار عنه أو إنشائه، كما في الكنايات، فإن المعنى المكنى عنه مقصود للمتكلم الإخبار عنه، و مع ذلك لم يستعمل اللفظ فيه بل إنما استعمله في المكنى به الذي لم يقصد الإخبار عنه فتقول زيد كثير الرماد أنت تستعمل اللفظ في معناه أعني كثرة الرماد من دون أن تقصد الإخبار عنه بل تقصد الإخبار عن لازمه و هو أنه كريم و لم تستعمل اللفظ فيه إنتهى.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ٦: «فالضحك المشتمل على الصوت».

أقول: وهكذا يخرج عن القهقهة الضحك المشتمل على الصوت تقديرا كما لو امتلأ جوفه ضحكا و أحمر وجهه لكن منع نفسه من إظهار الصوت، لأنه مادام

لم يظهر الصوت مع قيوده اللازمة في تحقق القهقهة لا يصدق عنوان القهقهة و مقتضى الأصل هو عدم مبطليته.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ١٣: «فلاحظ مضمرة ابن أبي عمير الرفع».

أقول: عبر عنها في المستمسك بصحيح ابن أبي عمير عن رهط سمعوه إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٢: «ولا يبعد التمسك بحديث الرفع».

أقول: وفي المستمسك: أورد على التمسك بحديث الرفع فإنه لا يصلح لإثبات الصحة انتهى، ولا يخفى ما فيه فإننا لاحتاج في إثبات الصحة إلى حديث الرفع بل يكفي نفي المبطل مع وجود جميع الأجزاء والشرايط في الحكم بالصحة.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٦: «لا يبعد في القهقهة».

أقول: ولا يخفى ما فيه إذ النسبة بين القهقهة وما يوجب محو الصلوة عموم من وجه فكلما كانت القهقهة موجبة لمحو الصلاة، وإلا فلا وجه لجريان حكم الماحية للصلاة عليها، ثم إنه قد تلحق بالقهقهة الإضطرابية، القهقهة السهوية في كونها لو كانت ماحية للصلاة توجب بطلانها، ولكنه محل تأمل و منع، لأن مقتضى حديث لاتعاد هو عدم مبطلية القهقهة السهوية، ومن جهة أن دليل مبطلية الماحية للصلاة هو الإجماع فيقتصر فيه على القدر المتيقن، اللهم إلا أن يقال إن مع كونها موجبة لمحو الصلاة، فلا تبقى الصلاة، ولكنه كما ترى إذ مع حديث «لاتعاد» يحكم بعدم ما يوجب محو الصلاة تعبدًا، هذا مع إمكان منع صدق المحو في جميع موارد القهقهة، على أن المبطل للصلاة هو الفعل الكثير كما سيأتي ولا دليل على كونه الماحي للصلاة فليتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «و الفعل الكثير الخارج عن الصلاة».

أقول: ولا يخفى عليك ذكر التأمين من القواطع، و لعله عند المحقق ليس منها كما نسب إليه القول بالكراهة في المعتبر و يمكن أن يقال أن النواهي في مقام الردع عما هو المتداول بين العامة، فإن كان المتداول هو قول «امين» بعنوان أنه مستحب نفسي بعد الفراغ من الحمد في الصلاة فلا يستفاد منها أزيد من الحرمة التشريعية، و إن كان المتداول عندهم هو القول بعنوان الجزئية الاستحبابية فاللازم حصول الزيادة العمدية فيحكم بالبطلان من هذه الجهة، و إن لم يكن بعنوان الجزئية فاللازم هو الحرمة التشريعية، و لا يضر بالصلاة إلا أن يقال إنه قول محرم و مصداق للفعل الماحي للصلاة، (كما في صلاة المحقق اليزدي) و لكنه كما ترى إذ لم يكن كل فعل محرم ماح للصلاة، و لذا لم يبطل الصلاة بالنظر إلى الأجنبي. و بقية الكلام في محله.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «قد ادعي عليه الإجماع».

أقول: و في نهاية التقرير: و يمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحققة على قاطعية الفعل الكثير، ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة. و يمكن تقييده بما إذا فعل ذلك عمدا كما هو المشهور، ولكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أن المستند في ذلك ليس ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان بل المناطق هو محو صورة الصلاة، ولكن لا يخفى أنه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير كما أنه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتي السهو و العمد إلى أن قال: إن استكشاف النص في المسألة من الفتاوى مشكل لأنه لم يكن

لها تعرض في أكثر الكتب فالأولى التمسك لذلك بأن المغروس في أذهان المتشرعة أنه يعتبر في الصلاة التوجه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال بالأعمال الخارجية التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة، نعم لأبأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية الغير المنافية للتوجه فتدبر، وفيه أنه يكفي للاستكشاف ما في الوسيلة في بيان القواطع وأنها تسعة أشياء، العمل الكثير مما ليس من أفعال الصلاة ونحوه في المبسوط وما في المنتهى من اتفاق أهل العلم كافة على بطلان الصلاة به، ولعل ذلك يوجب المغروسة المذكورة في أذهان المتشرعة كما يويد ذلك كثرة السؤال في الأخبار عن الأفعال الجزئية التي مست الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة كقتل القمل والبق والبرغوث ونفخ موضع السجود وتسوية الحصى وغير ذلك، إذ ليس علة السؤال إلا المغروسة المذكورة من بطلان الصلاة بالفعل الكثير، وكيف كان فلا دليل على كون المبطل هو الماحي للصلاة مع خلو الفتاوى والنصوص عنه، ومما ذكر يظهر إمكان التفصيل بين العمد والسهو في الفعل الكثير بعد كون الدليل هو الإجماع بل قد عرفت إمكانه أيضا إذا كان المبطل هو الماحي بمقتضى حديث «لاتعاد» لإمكان اعتبار الماحي بمنزلة العمد تعبدا، فتدبر جيدا. و كيف كان فتدل عليه صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام «عن رجل دخل مع الإمام في صلاته وقد سبقه الإمام بركعة فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه قد فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه عن القبلة»^١ ثم إن مقتضى إطلاق معقد الإجماع هو بطلان الصلاة بصدق الفعل الكثير ولو لم يصدق محو الصلاة نعم مع الشك في الصدق تجري البرائة.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٦، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ١٤: «إن لم يحتمل نقل اللفظ».

أقول: هذا صحيح فيما إذا ثبت تقدم النقل على عصر صدور الكلام، و كيف كان فلو شك في ذلك أو في إطلاق الرواية من جهة شموله لغير المشتمل على الصوت فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمتيقن و إجراء البرائة في الزائد، و إن كان الأحوط هو إلحاقه بالمشتمل، هذا كله فيما إذا قلنا بانجبار ضعف الرواية باستناد المشهور، و أما إذا قلنا بعدم إثبات الاستناد و احتمال كون المستند عندهم هو كونه فعلا كثيرا يوجب الخروج عن الصلاة فلا دليل على البطلان، لأن البكاء و إن كان مع الصوت لا يكون من الفعل الكثير حتى يوجب الخروج عن الصلاة فكما، أن الضحك المستمر ما لم يكن قهقهة لا يوجب البطلان، كذلك البكاء و قياس البكاء بالقهقهة لا وجه له كما لا يخفى، و مع ذلك لا مجال للمخالفة مع المشهور. ثم إن البكاء للدنيا مبطل على المشهور، كما أن البكاء للأخرة غير مبطل و يقع الكلام في البكاء للحسين عليه السلام يمكن أن يقال إنه بكاء لله تعالى و ليس للدنيا فلا دليل على كونها مبطل، هذا مضافا إلى الشك في شمول قوله «و إن ذكر ميتا له فصلاته فاسدة»، لمثل هذا البكاء فيرجع إلى أصالة البرائة، ثم إن الكلام في البكاء الاضطرابي و السهوي هو الكلام في القهقهة الاضطرابية و السهوية.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٠: «الاولى نصوص التحريم».

أقول: أورد عليه في المستمسك بأن شمولها لما يجوز قطعه كالنافلة و غيرها، مانع من حمل التحريم و التحليل على المكلفين، فيتعين إما حملهما على الوضعين، أو تخصيص تلك النصوص بخصوص الفريضة و الأول أولى.



قوله في ج ١، ص ١٢٤، س ٢٣: «المركبات الشرعية».

أقول: كالغسل والوضوء والأذان والإقامة.

قوله في ج ١، ص ١٢٤، س ٢٣: «مع أنه لم يعهد هذا الإطلاق».

أقول: وعليه يدل على الحرمة التكليفية سواء اجتمعت مع الوضعية كما في قواطع الصلوة أم لا كما في الغسل.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ١٤: «هو الموضوعية».

أقول: وعليه فالقطع محرم لكونه موجبا للخروج عن الدين.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ١٤: «فلأن السرقة يحتاج».

أقول: فباطلاق السرقة فيه دلالة ظاهرة على حرمة الإبطال للصلاة الشخصية إما بترك ما يعتبر وجوده أو بفعل ما يعتبر عدمه.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ١٧: «التوبيخ على إتيان المكلف».

أقول: وعليه فالتوبيخ ليس على نفس الإتيان، بل على عدم الإتيان بالواجب و
الوفاء به على ما هو عليه، وليس هذا التوبيخ مستقرا إلا إذا لم يأت بالواجب في
تمام الوقت فلا يشمل لمثل القطع والإتيان به في وقت آخر.

قوله في ج ١، ص ١٤٤، س ١١: «وإن لم تحصر علة الجواز».

أقول: لعدم المفهوم للشرطية المذكورة لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد مخدوشية الطائفة الثانية و الثالثة من الأخبار بما في المتن، بل الطائفة الأولى بما ذكرناه في التعليقة لا يبقى لحرمة القطع، إلا الإجماع و هو العمدة لولم يكن محتمل المدرك، فالأحوط هو حرمة القطع ولكنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو الصلوات الواجبة و أما المندوبة فلا يحرم قطعها، هذا مضافا إلى ما عن السرائر و قواعد الشهيد من دعوى الإجماع على جواز قطع العبادة المندوبة عدى الحج المندوب.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١٧: «لعدم الشك فيما يمكن».

أقول: إذ العلم بتحقق الشيء المشكوك سببته مع القطع بعدم تحقق غيره حاصل فلا مجال لاستصحاب عدم وجود المجوز كما لا أصل لإثبات عدم سببية الموجود.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٤: «لا حاجة إلى التمسك بهذه الوجوه».

أقول: بل لا مجال للتمسك بهذه الوجوه فيما لو كان الشك من جهة طرو عنوان يشك في تجويزه للقطع، إذ التمسك بالأصل و القاعدة الظاهرية فيما إذا لم يكن دليل، و مع قيام الدليل على محللية التسليم و استفادة الحصر لا يبقى موضوع للأصول و القواعد الظاهرية.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٥: «في مورد الضرورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى إطلاق مثل موثقة سماعة، هو جواز القطع أيضا في الحوائج العرفية، و لو لم تكن من الضرورات أو من الضرريات إذ لم

يفصل في الكيس و المتاع أنه من الضرورات أو يوجب فقدانه ضرراً أم لا، هذا مضافاً إلى أن الدليل هو الإجماع و هو لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو فيما إذا لم يكن حاجة عرفية كما حكى عن التذكرة و كشف الالتباس.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٣: «و ادعى عليه الإجماع و تبعه أكثر».

أقول: قال في نهاية التقرير: و ليس في كلمات القدماء منهم خصوصاً في كتبهم المعدة لنقل الفتاوى المأثورة، تعرض لها أصلاً، ثم قال بعد دعوى الشيخ الإجماع في المسألة و كيف كان فدعويه الإجماع في المسألة مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنها متطابقة على المنع في الفريضة، كما عرفت من كلامه فلا يكون كاشفاً عن وجود نص دال على كون ذلك مبطلاً في الفريضة فلا يكون الأكل و الشرب في قبال الفعل الكثير من المبطلات.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٦: «ولهذا صرحوا بعدم المانع».

أقول: و صرحوا أيضاً بجواز قليل من السكر الذي يذوب و ينزل شيئاً فشيئاً كما عن المنتهى لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور نفسه. و بالجملة فالملاك هو الفعل الكثير فإن صدق فهو، و إلا فلا يوجب البطلان. و أما دعوى أن مطلق الأكل و الشرب مما ينافيها عند المتشعبة كما في نهاية التقرير، غير ثابتة بل يدل على خلافه المحكي عن المنتهى، فلا تغفل. و استدل في نهاية التقرير أيضاً بما يدل على جواز الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين في صلاة الوتر يشرب الماء و غيره لأنه يدل على أنه لو لا الفصل بالتسليم لكان عدم جواز الشرب مسلماً مفروغ عنه،

فراجع، وفيه أنه يعارضه خبر سعيد الأعرج فإنه يدل على جواز الشرب في أثناء الصلاة بناء على عدم اختصاصه بالوتر بل بالنافلة، كما سيأتي تقريره.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٢١: «احتمال مدخلية الخصوصيات».

أقول: التي من جملتها كون الصلاة صلاة الوتر، فلا يشمل غيرها كما ذهب إليه المشهور على ما حكى.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «والشعر معقوص».

أقول: وعن مجمع البحرين: هو جمع الشعر وجعله في وسط الرأس وشدّه.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «استدل للقول بالحرمة».

أقول: كما استدل أيضا بالإجماع المدعى في الخلاف، ولكنه كما في المستمسك موهون بعدم ظهور الموافق.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٦: «اجيب بضعف السند».

أقول: ربما يقال بأن في السند، الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع، ومعه فالخبر مصحح، وفيه أنه لا يزيد على الصحيح فإذا كان الأصحاب أعرضوا عنه فلامجال للعمل به.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٩: «إذا كان فاحشا».

أقول: وقد عرفت تقييد الفاحش بالالتفات بكل البدن أو بالالتفات إلى الخلف ولو بالوجه.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «والتأب».

أقول: الاسترخاء وفتح الفاء واسعا من غير قصد.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «التمطي».

أقول: تمديد الأعضاء.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «نفخ موضع السجود».

أقول: إذا لم يتولد منه حرفان، وإلا فهو من المبطلات. وفي كونه من المكروهات، كلام مذكور في باب مكروهات السجود.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٥: «ولبس الخف ضيقا».

أقول: وينبغي أن يذكر التلثم والاحتفاض وهو الاستواء جالسا على الركبتين أو على الركبتين متهيثا للوثوب، والتفرج كتفرج البعير وافتراش الذراع وحديث النفس واشتباك الأصابع وتغميض العين وقص الظفر والأخذ من الشعر والعرض عليه إن لم يكن فعلا كثيرا وغير ذلك من الأمور التي أشير إليها في الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ٣: «وأما التأوه».

أقول: وهكذا الأنين.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ١٩: «أما جواز التسميت للمصلي».

أقول: وهكذا جواز الابتداء بالسلام في أثناء الصلاة لا دليل عليه بالخصوص فإن قصد بقوله، سلام عليكم الدعاء وسئل من الله تعالى أن يسلمه لا ينافي الصلاة، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على الخلاف، نعم لو لم يكن المقصود منه الدعاء فهو

محل الإشكال، و لذلك قال في نهاية التقرير: و منه يظهر أن الابتداء بالسلام في أثناء الصلوة و كذا تسميت العاطس يوجب البطلان إلا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة منه تعالى.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٢: «وإن كان دعاء من جهة».

أقول: أي من جهة أنه سؤال من الله تعالى أن يرحمه أو يسلمه، ولكن لا يخفى عليك أن مع صدق الدعاء عليه، يمكن دعوى انصراف التكلم المنهي عنه في الصلاة عنه، بناء على أن الدليل على مبطلية الكلام هو الأخبار الدالة على النهي عن التكلم، كما يمكن دعوى أن الكلام المنهي في الصلاة في لسان المجمعين منصرف عن مثله أيضاً؛ و بالجملة فالقدر المتيقن هو المكالمات التي لا يكون مصداقاً للدعاء و لأقل من الشك فمقتضى الأصل هو البرائة. نعم لو أراد بمثل سلام عليكم مجرد سلامة المخاطب أو مجرد إرادة أن يسلمه الله تعالى من دون طلب ذلك من الله فهو محل إشكال بل استظهر في نهاية التقرير أنه داخل في الكلام المبطل، اللهم إلا أن يقال إن الممنوع منه هو كلام الناس و صدق ذلك على ما ذكر محل منع و لأقل من الشك فيرجع إلى الأصل أيضاً، لا يقال إن عدم صدق كلام الناس لا يفيد مع عدم صدق الدعاء عليه فمع عدم صدق الدعاء فلا يجوز في الصلاة لأننا نقول إن المنهي هو كلام الناس و الآدميين فيكفي عدم صدقه، فتأمل. و مقتضى الاحتياط هو الاجتناب.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٤: «وأما جواز رد السلام».

أقول: وفي قبال الأخبار المذكور، خبر مصدق بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «لاتسلموا على اليهود ولا النصارى إلى أن قال ولا على المصلي، وذلك لأن المصلي لا يستطيع أن يرد السلام» (الحديث).^١ وخبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلم عليك الرجل وأنت تصلي قال ترد عليه خفياً كما قال».^٢ وخبر عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال سأله عن السلام على المصلي فقال إذا سلم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فرد عليه فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك.^٣ وغير ذلك من الأخبار ولكنها محمولة على التقية بعد ذهاب جمهور العامة الى حرمة رد السلام في أثناء الصلاة كما في نهاية التقرير فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ١٧: «ولكنه يرد الإشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين قوله «ولا يقل و عليكم السلام» (سواء قال المسلم و عليكم السلام أو السلام عليكم) وبين قوله «نعم مثل ما قيل له» هو العموم والخصوص المطلق فإن الثاني فيما إذا قال المسلم و عليكم السلام دل على لزوم المماثلة، فيخصص به موثقة سماعة، ولكنه محل نظر، لأن النسبة بينهما عموم من وجه لإطلاق كل واحد منهما من جهته، و معه يتعارضان

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٧، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٤.

فيتساقطان، ولامجال للتخير بعد كون مورد التخيير هو التباين لا العموم من وجه، فحينئذ فإن قلنا بأن السلام من كلام الآدميين فلا يجوز و إن قلنا بعدمه فيجوز كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤١٩، س ٩: «و العمل على المشهور».

أقول: وفيه أنه لم يثبت قيام الإجماع أو الشهرة مع اعتراف العلامة بعدم تعرض الأكثر، و مع التسليم فكيف يكون العمل مع المشهور مع كونه محتمل المدرك المخدوش.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٥: «الجاهل بالحكم».

أقول: أي الجاهل بالحكم جهلا مركبا سواء كان عن تقصير أو قصور، و أما الجاهل البسيط بالحكم أو الموضوع فلا إشكال في وجوب التعلم على الأول و وجوب الرجوع إلى القواعد المقررة للشاك في الثاني، و أما الناسي للحكم فهو كالجاهل بالحكم فإن قلنا بدخوله فهو أيضا داخل و إلا فلا. و أما السهو و النسيان و الجهل المركب بالنسبة إلى الموضوع فهو داخل كما لا يخفى ثم إن الشاك الملتفت المستمسك بالبرائة العقلية و النقلية داخل في حديث «لأتعاد» بعد كشف الخلاف كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٧: «لا يشمل الإخلال العمدي قطعا».

أقول: لانصراف الدليل عن مثل العائد الذي له داع إلى الإعادة و هكذا المتردد في الصحة و الفساد.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٨: «الغير العمدي مطلقا».

أقول: أما كون الفعل عن الجاهل بالحكم بل عن الجاهل بالموضوع غير عمدي، فلان التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشي عن العلم بعنوان الفعل والعمل، ولذا قال الإمام الخميني رحمته الله في كتاب الخلل من قتل مؤمنا زاعما أنه كافر مهدور الدم لا يصدق في حقه أنه قتل مؤمنا متعمدا وإن صدق أنه قتل شخصا متعمدا ولا ينطبق عليه قوله تعالى «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١١: «بأن ظاهر لاتعداد صحة الصلاة».

أقول: وفي كتاب صلوة المحقق اليزدي رحمته الله: هكذا ظاهر الصحيحة، الحكم بصحة العمل واقعا ومقتضاها عدم كون المتروك جزءا أو شرطا، ولا يعقل أن تقيد الجزئية والشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالما بعدمهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزءا ولا الشرط شرطا، نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعي الإجماع على خلافه بمعنى أن المجعول الواقعي وهو المركب التام يكون ثابتا لكل أحد، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب صار سببا لحدوث مصلحة في المركب الناقص على حد المصلحة في التام، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزيا عن الواقع فيصح إطلاق التمامية في مقام الإمثال على الناقص المأتي به، وهذا الاحتمال مضافا إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافية ظهور الأخبار، في أن عدم الإعادة لنقص بعض ولزومها في بعض آخر، من جهة كون الأول سنة والثاني فريضة، إلى أن قال: وبعبارة أخرى صلاة

الناسي وصلاة الذاكر مثل صلاة الحاضر والمسافر لأن الناسي تعلق به تكليفان أحدهما في رتبة الذات وهو باق حتى في حال نسيانه والثاني في مرتبة المتأخرة عنها، وفيه أنه يخالف ظواهر الأدلة الأولية.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١٣: «لامانع من الإطلاق».

أقول: وبعد عدم صدق العمد الذي انصرف عنه قاعدة «لاتعاد»، لامانع من شمول الحديث «لاتعاد» للجاهل مطلقا سواء كان بالحكم أو بالموضوع و سواء كان قاصرا أو مقصرا و سواء كان جاهلا بسيطا، متمسكا بالبرائة العقلية والنقلية للدخول في الصلاة أو جاهلا مركبا أو من قام له أمانة على عدم الجزئية أو الشرطية، اللهم إلا أن يقال إن الجاهل المقصر ملحق بالعامد، فافهم، ولا يترك الاحتياط وإن كان مقتضى العموم هو شمول المقصر أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٥: «قد سبق ظاهرا».

أقول: وقد سبق أيضا الجواب عنه فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ١٩: «وفيه إشكال».

أقول: وفيه أن الزيادة ليست مقصودة والمقصود من إتيان المحقق هو الإتيان بالجزء الفائت لالتحقق الزيادة، فما لم تكن الزيادة مقصودة ليست عمدية، لما عرفت من أن التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشئ عن العلم بعنوان الفعل أو العمل فمع بقاء المحل لامانع من وجوب الامتثال بعد حرمة القطع، وسيأتي من الماتن إمكان دعوى أنه بعد ملاحظة ورود النص في كثير من

الموارد قبل الدخول في ركن آخر بالصحة و لزوم التدارك يحصل القطع بعدم الضرر من جهة الزيادة الحاصلة بواسطة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب و إن استشكل فيه فراجع ص ٤٣٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٢١: «كما أن عدم شمول».

أقول: يمكن أن يقال إن سجدة التلاوة ليست بسجدة الصلاة فزيادتها لا توجب زيادة في السجدة الصلاة فالحكم بكون السجدة للتلاوة زيادة في المكتوبة تنزيل و تعبد، يقتصر بمورده، فلا يدل على كبرى عامة في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٤: «محل تأمل».

أقول: كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٥: «الصورة المفروضة في المتن».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني رحمته الله، قال بعد تحقيق حديث الرفع: ثم على الفرضين الحقيقي و الادعائي فكما لا توجب الإعادة و القضاء، لا يجب الاستيناف، لو علم بالواقعة في أثناء الفعل فلو زاد في صلاته أو ترك جزءاً أو شرطاً و علم في الأثناء، صحت صلاته و لا يجب الاستيناف، بل لا يجوز قطعها بل لو كان محل الإتيان باقياً أي علم بترك الجزء قبل وروده في الركن، لا يجب العود لأن حال الجهل كان مرفوعاً، و الميزان مراعاة حاله لا حال العلم بل على فرض الرفع الحقيقي يعد الإتيان و بما بعده زيادة في المكتوبة بل على غيره أيضاً

زيادة حكما (ص ١١)، وفيه أن الالتزام به مشكل ولا أظن أن يلتزم أحد بجواز ذلك مع بقاء المحل ولعل وجهه انصراف حديث الرفع عن مثل ذلك كما انصرف ما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع عن صورة إمكان التدارك بلا محذور، كما إذا كان قبل الدخول في شيء آخر، ولكن عرفت ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٦: «مقتضى القاعدة المذكورة».

أقول: من أنه إذا وقع السهو عنها وكان المحل باقيا لا موجب لبطلان الصلاة، بل يجب الإتيان وإعادة ما وقع في غير محله.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٨: «لا توجب البطلان».

أقول: وفي نهاية التقرير: فإن قلنا بأن المناط في ذلك هو استلزام العود للتدارك، للزيادة المبطله، فاللازم صحة الصلاة في مفروض المسألة وجوب الرجوع للتدارك ولو قلنا بأن الملاك في إمكان التدارك وعدمه هو أن الجزء المنسي لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محله فهو لا يمكن تداركه ولو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطله فاللازم ملاحظة حال السجود، وأن السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزءا منها ومتصفا بوصف الصحة التأهيلية، هي طبيعة السجود، والترتيب بينه وبين الركوع لا يكون معتبرا فيه بل في أصل الصلاة، أو أن السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع وترتبا عليه فعلى الأول لا يكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئية للصلاة صحيحا فتبطل الصلاة من جهة خلوها عن الركن وعلى الثاني يمكن التدارك لعدم محقق

السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتبه على الركوع فيصح الصلاة و يجب العود لتدارك الركوع. انتهى، وفيه أنه لا دليل على اعتباره على الأول فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٨: «ما ذكر من الإشكال».

أقول: في الصفحة السابقة عند قوله «وفيه إشكال إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٩: «على القاعدة».

أقول: من الزيادة العمدية وإن كان الإتصاف بها بالمحقق العمدي الأتي ولكن عرفت ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٦: «وفيه إشكال كما اشير إليه».

أقول: لعله هو قوله «ولا يفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع، البطلان حتى مع إمكان التدارك بلامحذور انتهى» و لعله للانصراف فلا دليل للبطلان.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٧: «من جهة الإشكال في القاعدة».

أقول: وهو الذي مر في ص ٢٢٢ عند قوله «وفيه إشكال» وقد عرفت الجواب عنه فراجع وعليه فما ذهب إليه المشهور هو الأقوى.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٨: «إن كان في الأخيرتين».

أقول: أي إن كان الإخلال بالركوع حتى سجد سجدتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٢٢: «بأن ظاهرها الإطلاق».

أقول: من جهة كون نسيان الركوع في الركعتين الأوليين أو الأخيرتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٢: «إعراض المشهور عن العمل».

أقول: كما صرح به في نهاية التقرير حيث قال: لكن حيث إن الصحيحة ساقطة عن الاعتبار، لإعراض الأصحاب عنها فلا تصلح لمعارضتها لسائر الأخبار فلا بد من طرحها و الأخذ بغيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «و الأخبار السابقة».

أقول: أي الدالة على الاستقبال و الاستيناف و الإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «بحمل ما دل على لزوم».

أقول: لأظهرية صحيحة محمد بن مسلم منهما، و مع الأظهرية المذكورة لامعارضة، بل يحمل الظاهر على الأظهر. و أما توجيه الاستقبال بالرجوع للتدارك، ثم الإتمام لاستيناف، و الإتيان بها من رأس و غير ذلك، فهو كما ترى، خلاف الظاهر، مضافا إلى أنه لا حاجة إليه، و مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير، راجع ص ٦٧ من المجلد الثاني.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٨: «نعم قد يغلب على الظن».

أقول: استدراك عن قوله: «لا خلاف فيه»، هذا مضافا إلى بعض الفروض الأخر، التي صرح جماعة من القدماء على عدم إبطاله، كما إذا علم بزيادة الركوع الذي فيه قبل أن يرفع رأسه، فإن جماعة منهم كالشيخ و الكليني و علم الهدى و

ابن ادريس أنهم قالوا: «يرسل نفسه» بل حكى عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و قواه الشهيد في محكي الذكرى قال وهو قوى، لأن ذلك وإن كان بصورة الركوع إلا أنه في الحقيقية ليس بركوع، ليتبين خلافه، والهوى إلى السجود مشتمل عليه، وهو واجب فيتأدى الهوى إلى السجود به، فلا تتحقق الزيادة وقال في المدارك على المحكي في نهاية التقرير: ولا يخفى ضعف هذا التوجيه نعم يمكن توجيهه بأن هذه الزيادة لم تقتض تغيير الهيئة الصلاة، ولا خروجاً من الترتيب الموظف، فلا تكون مبطلّة، وإن تحقق مسمى الركوع، لا تنفاء ما يدل على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نص أو إجماع، انتهى، ثم إن نهاية التقرير ذهب إلى تضعيف الوجوه المذكورة، واستظهر أن مستند القدماء هو النص الدال على عدم البطلان وجوب ارسال النفس إلى السجود، وكان مخصصاً للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع، انتهى، وكيف كان فلا يشمل الإجماع للفرض المذكور وسيأتي بيان شمول بعض النصوص.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ١٠: «واستدل عليه مضافاً».

أقول: ربما يستدل برواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة قال لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة»^١ بناءً على ظهور كون المراد من الركعة هو الركوع، كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة، الظاهرة في السجدة الواحدة، ويدل عليه أن معنى الركعة بحسب اللغة أيضاً هو الركوع الواحد وتسمية المجموع المركب منه ومن السجدة، والقرآن

إنما هو باعتبار اشتماله على الركوع نحو هذه الرواية رواية عبيد بن زرارة «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجدة فقال لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة وقال لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»^١ وعليه فحكم زيادة الركوع يستفاد من النصوص أيضا، والعجب من نهاية التقرير حيث ذهب بعد الاستظهار المذكور في الروایتين في موضع إلى المنع، حيث قال: ولكن الظاهر أن المتبادر من الركعة عند المتشعبة، هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القراءة أو التسبيحات و الركوع والسجود، كما يستفاد من النص الدال على اشتمال كل ركعة منها على خمس و سبعين تسبيحة، وبالجمله فالظاهر أنه كان المتبادر في الأزمنة المتقدمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشعبة، نعم لا دليل بالنسبة إلى السجدة إلا من باب المفهوم اللقب باعتبار دلالة كلمة السجدة على الوحدة، وهو كما ترى، اللهم إلا أن يقال لا ينبغي الإشكال في فهم العرف من مثل هذه الجملة، وهذا القيد المفهوم إذ لو كانت طبيعة السجدة غير مبطله لأوجه للتقييد بالوحدة والميزان هو الفهم العرفي، وإن فرض إنكار المفهوم بحسب الصناعة، كما هو كذلك حتى في مفهوم الشرط، وعلى ذلك يمكن أن تكون تلك الرواية شاهدة على أن المراد بالركعة في الصحيحة أيضا الركوع، كما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني رحمته الله و زاد في كتابه المذكور إمكان التمسك لبطلان الصلوة بزيادة الركوع بصيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه



لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم بسجدها فإنها قضاء^١ بتقريب أن زيادة الركوع لو لم- تضر بالصلاة و كانت كزيادة القراءة لم يكن وجه للخروج به عن محل السجدة حتى يجب المضي و قضاء السجدة، و تمسك أيضا فيه لبطلان الصلوة بزيادة السجدة بجملة من الروايات، منها صحيحة رفاة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد و يقوم قال يستقبل»^٢ بتقريب أنه لو لم يكن زيادتهما مبطلتان لم يكن وجه للاستقبال بل كان يجب العود لتدارك الركوع ثم السجدة، انتهى،

ثم بعد وضوح ثبوت

الدليل اللفظي في المقام لا مجال إلا للأخذ بإطلاقه و الحكم ببطلان الصلوة بزيادة الركوع أو السجدة سواء رفع رأسه عن الركوع أم لم يرفع و سواء أتى بالركوع أو السجدة بعد الإتيان بهما مع كونهما واجدتين لجميع الشرائط عمدا أو أتى بالركوع أو السجدة نسيانا قبل الإتيان بالسجدة أو الركوع مع الشرائط لصدق الزيادة باتيانهما كما لا يخفى، و يشهد له خير رفاة و إسحاق بن عمار. نعم لو قلنا بأنه لا دليل في المسألة إلا الإجماع فلا بأس بالأخذ بالقدر المتيقن، ولكنه عرفت وجود الدليل اللفظي في المقام فلا تغفل.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ١.

(٢) فروع الكافي، كتاب الصلاة، باب السهو في الركوع، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٧، س ٥: «فتأمل».

أقول: راجع ص ٣٤٤ - ٣٤٥ حيث ذهب إلى أن النهي لإفادة الكراهة لا الحرمة، بعد كون رواية زرارة معارضةً مع موثقة سماعة، و كون الزيادة زيادة تنزيلية لا الحقيقية، فإن الزيادة الحقيقية متقومة بالإتيان بالسجدة للتلاوة بقصد الصلاة لا بقصد آخر هذا، مضافا إلى أن الحكم خلاف الأصل فيقتصر فيه على القدر المتيقن، فلا يتعدى عن مورد قراءة العزائم.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ٧: «ولامجال للجمع بين الطائفتين».

أقول: إذ لاجمع بين قوله «يعيد الصلاة» إذا حول وجهه، و قوله «لا يعيد الصلاة»، ولكن للتأمل مجال، لأن عدم عملهم بالطائفة الثانية لو كان من جهة الأخذ بالتخيير فيما لاجمع له، لا يدل على إعراضهم عن الطائفة الثانية، فمقتضى أدلة التخيير في المتعارضين هو جواز الأخذ بالطائفة الثانية، هذا مضافا إلى إمكان الجمع الدلالي حيث أن النهي عقيب توهم الوجوب لا يدل إلا على جواز الترك، و من المعلوم أن مقتضى الجمع بينه و بين قوله «فعليه أن يستقبل الصلاة استقبالا» الظاهر في الوجوب، هو حمل الظاهر في الوجوب على الاستحباب، و الأحوط أن لا يترك الإعادة و الاستقبال.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ١٧: «و الشبهة التي توجب التردد».

أقول: أي و الشبهة الواردة في هذه الروايات هي التي توجب التردد إلخ فلو كانت الروايات مطلقة من هذه الحيثية، لزم القول بكون الماحي لصورة الصلاة غير ماح في حال السهو، و هو مشكل، مع ارتكاز المتشعبة بعدم الفرق في

المأحي بين العمد و السهو، و أما إن كانت الروايات مختصة بصورة عدم تحقق
 المأحي كما لو تكلم فلاحاجة إلى هذه الأخبار. ولكن يمكن أن يقال إن غاية ما
 ذكر هو انصراف الأخبار إلى ما لم يفعل ما يوجب خروجه عن الصلاة فلا يكون
 إشكالا في الأخبار، كما أن موافقة الأخبار بعد الإرتكاز المذكور مع القاعدة أيضا
 لا يضر بصحة الأخبار و جواز الأخذ بها و بالجملة فيما فرض الصورة الثالثة يكون
 الحكم ما ذهب إليه المشهور من الصحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٦: «وفيه تأمل».

أقول: وقد مضى ما فيه، هذا مضافا إلى محكومة إطلاق المرسله بحديث
 «لاتعاد» في حال السهو كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٩: «من جهة استظهارهم».

أقول: وقد مر في ص ٣٦٣ بيان ذلك عند قوله «و هذا في المقام شبهة أخرى و
 هي الخ» فراجع و عليه فلامانع من التمسك بحديث «لاتعاد» في مثل الطمأنينة
 أيضا و الإعادة فيما إذا ترك أصل الركوع و السجود لابشرائطهما، و انكار
 الإطلاق في المستثنى كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٦: «محل نظر».

أقول: وفيه منع، لأن ملاك إطلاق حديث «لاتعاد» بالنسبة إلى الطمأنينة في
 الركوع جار بعينه في السجود أيضا عدى وضع أصل الجهة، و أما التمسك
 بإطلاق ما دل على اعتبار لزوم وضع المساجد السبعة، ففيه أن حديث «لاتعاد»

حاكم عليه في غير ما له دخل في تحقق مسمى السجود، اللهم إلا أن يقال إن الظاهر من الركوع والسجود خصوص المأخوذين جزءاً، لا مطلقاً فيصدق فوتهما بمجرد فوت شرطهما، ولكنه كما في المستسك ممنوع إذ لازمه عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع بلاطمأنينة، وكذا زيادة السجدين لأن ما تبطل الصلاة بزيادته هو الذي تبطل بنقصه، وهو خصوص المشروط، ولازمه أن نقول بوجوب تدارك الركوع لو وقع منه بلاطمأنينة سهواً، وكذا في السجدين لو وقعا كذلك ويكون المأتي به منها بلاطمأنينة زيادة سهوية غير قاذحة مع أنه لم يقل به أحد؛ و أما ما في نهاية التقرير من منع الإطلاق في ناحية المستثنى في حديث «لا تعاد»، معللاً بأن الحديث لا يكون بصدد بيانه، بل المرجع فيها هي نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، ومقتضاها هو بطلان الصلاة فيما إذا أخل بالحد الشرعي في الركوع أو وضع جبهته على موضع مرتفع عن اللبنة، ففيه أنه لا وجه لمنع الإطلاق و معه فالحديث حاكم على الأدلة الأولية، هذا مضافاً إلى ما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني ص ١٩٠ - ١٩٢: «من أن غير أصل الركوع والسجود من الشروط وغيرها لم يثبت وجوبها و شرطيتها بالكتاب وإنما ثبت بالسنة فلو انقضت الصلاة بتركها كان من نقض السنة للفريضة»، وهو يخالف قوله في الذيل، «القرائة سنة و التشهد سنة و لا تنقض السنة الفريضة بل الظاهر أن الركوع و السجود بنفسهما معتبران فيها و الشرائط المعتبرة فيها اعتبارات زائدة فما قامت عليه القرينة هو أن كلا من الركوع و السجود المعتبرين في الصلاة مستثنى و أما الشرائط التي لها اعتبارات مستقلة فلا». إلى آخر ما قال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٩: «في غير ما ذكر».

أقول: وعليه فلو نسي رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الأخيرة حتى مضى بمقدار يخرج عن حال الصلاة فعليه أن يقضي التشهد و يسجد سجدة السهو و يصح صلاته، نعم لو نسي ذلك في غير الركعة الأخيرة بطلت الصلاة لاستلزامه لترك الركن كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ٨: «قد مر الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٤٢٢ وقد عرفت الجواب عن الإشكال الذي ذكره الماتن في كون لزوم الإتيان مقتضى القاعدة فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «على التقدير الأول».

أقول: و هو كفاية الوصول الى الحد المخصوص، في تحقق الركوع إذا كان الهوي إلى ذلك عن قصد للركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «فالقول بالقيام منحنيا».

أقول: كما يظهر مما نقله آنفا حيث قال: و أما إذا حصل بعد الوصول إلى حد الراكع، فلا يقوم منتصباً بل منحنيا إلى حد الركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «يشكل من جهة لزوم زيادة».

أقول: يمكن أن تمنع الزيادة مع لزوم القيام المتصل بالركوع في تحققه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٤: «فلا يبعد جريان الإستصحاب».

أقول: ولكن لا يفيد فيما نحن فيه من أنه دخيل في حقيقة الركوع أو ليس له دخالة، وإن كان واجبا فيه، بل يمكن الأخذ بإطلاق أدلة اعتبار الركوع، والقول بعدم دخالة المكث والتوقف فيه بعد صدق الركوع، اللهم إلا أن يقال إن مع عدم المكث والتوقف لا يصدق الركوع حتى يؤخذ بإطلاق أدلة اعتباره وينفي دخالة المكث والتوقف فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٦: «واحتمال شرطية الطمأنينة يشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٣: «قد مضى التأمل فيه».

أقول: مراده منه هو الإشكال الذي أورده على وجوب الإتيان بالمنسي وإعادة ما وقع في غير محله بحسب القاعدة، وحاصله منع كون الزيادة سهوية، بعد كون محقق وصف الزيادة فيما أتى به أولا عمديا؛ فراجع ص ٤٢٢ ولكن منعنا العمدية لعدم كون الزيادة مقصودة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٦: «صدق الإخلال بالسجود».

أقول: وقد مر من الماتن في ص ٤٢٤ في أن تدارك الركوع قبل أن يسجد، على القاعدة، أنه لا يفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع، البطلان حتى مع إمكان التدارك بلامحذور، انتهى، و لعل ذلك يأتي هنا أيضا لأن الإتيان

بالسجدين قبل أن يركع ممكن ولا محذور فيه، فما دل على بطلان الصلاة بنسيان السجدين منصرف عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ١: «ولذا قيل».

أقول: وقد أجيب عنه في ص ٣٦٣ حيث قال «و في هذا المقام شبهة أخرى إلخ» فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٤: «ألا ترى أنه لو نسي الركوع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستشهاد بموثقة إسحاق بن عمار للضرر من الزيادة الحاصلة، من جهة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب، معارض بما اتفق عليه من صورة نسيان التشهد والتذكر قبل أن يركع مع أن الزيادة بالمعنى المذكور حاصلة فيها.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «يحكم فيه بالبطلان على المشهور».

أقول: كما صرح به المحقق الحلي في المتن، حيث قال: «وإن كان دخل في آخر أعاد كمن أدخل... بالركوع حتى سجد». راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «استفيد من النص».

أقول: مراده منه، هو موثقة إسحاق بن عمار سألت أبا إبراهيم عليه السلام «عن الرجل ينسى أن يركع قال يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه». راجع ص ٤٢٣.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٢٠: «فلا مجال لترك الاحتياط».

أقول: ولكن الأقوى، عدم لزومه لاحتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٣: «لعدم ما يمنع».

أقول: وفيه أن قوله «ينصرف» يصلح لصرف المطلق، فإن الانصراف في لسان الأخبار حاك عن الانصراف عن الصلاة، كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم «إذا استويت جالسا فقل أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف» انتهى، فافهم و سيأتي أيضا مرسله معلي بن خنيس حيث قال فيها: «ثم سجد سجدي السهو بعد انصرافه».

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٥: «فلقائل أن يجعل».

أقول: فالقائل المذكور يقول بوجوب قضاء التشهد و استحباب سجدي السهو، ولكنه مردود، بأنه لا يلتزم به إلا أن الحمل على استحباب التشهد أيضا خلاف ما ذهب إليه المعظم.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٩: «فهو بعيد جدا».

أقول: وفي نهاية التقرير: فاللازم أن يكون المراد بقوله «ثم تشهد إلخ» هو تشهد السجدين، غاية الأمر أنه ينوي به التشهد الذي فات، و عليه فتكون الرواية مخالفة للمشهور.



قوله في ج ١، ص ٤٣٥، س ٥: «لكنه يشكل مخالفة المعظم».

أقول: ولا يخفى، أن الأخبار قاصرة عن ما ذهب إليه المشهور من وجوب قضاء التشهد و وجوب سجدي السهو بعد قضاء التشهد المنسي، بل مقتضى اقتصار بعضه على بعض ما ذكر مع كونه في مقام البيان عدم وجوب ما لم يذكره، فما ذكر فيه السجدة، و لم يذكر فيه قضاء التشهد، دليل على عدم وجوب قضاء التشهد و ما استظهر منه وجوب قضاء التشهد من دون ذكر لوجوب السجدة التشهد للسهو دليل؛ على عدم وجوب السجدة للسهو، هذا مضافا إلى ما في استظهار وجوب التشهد من احتمال كون المراد هو التشهد الأخير، والحكم فيه قبل فعل يحو الصلاة، هو الإتيان بتشهد الصلاة أداء ثم إعادة التسليم، أو احتمال كون المراد هو التشهد الذي في سجدي السهو. نعم دل رواية أبي بصير على وجوب السجدة للسهو، و وجوب قضاء التشهد، بناءً على أن يكون المراد بقوله «يتشهد» فيهما هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدي السهو، ولكنها بعد ذلك، مع ما فيه، تخالف الفتاوى أيضا من حيث إن مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدة للسهو، و مقتضى الفتاوى العكس، و لما ذكر ذهب في نهاية التقرير الى استكشاف نص معتبر من الفتاوى دال على ما ذهبوا إليه حيث قال: «و كيف كان فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في جوامع الأولية دال على هذا الحكم غاية الأمر أنه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا» انتهى، ولكن في الاستكشاف المذكور تأمل، و عليه فمقتضى الاحتياط هو الإتيان بما ذهب إليه المشهور، ولكن قال المحقق اليزدي «فلا ينبغي ترك الاحتياط في المسألة بإتيان السجدة أولا ثم

الإتيان بقضاء التشهد، وإن كان هذا الترتيب أيضا خلاف الاحتياط، لكنه مما لا بد منه فافهم». انتهى، ولا يخفى عليك أن ما ذهب إليه المحقق اليزدي هو الاحتياط بحسب الأخبار، ومن أراد الاحتياط بحسب الأخبار والمشهور، فليزد على ما ذهب إليه المشهور بإتيان التشهد بعد السجدة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٣: «يا مكان الجمع».

أقول: ويمكن الجمع بنحو آخر وهو حمل صحيح إسماعيل بن جابر، على صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، بعد كون الأول أعم من الركعة الثالثة، وكون صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر مفصلا بين الأولتين والأخيرتين، وحيث إن التصرف في المادة أولى من التصرف في الهيئة كان الجمع بالنحو المذكور أولى من حمل الصحيحة الأخيرة على الاستحباب، كما أنه لا معارضة بين الصحيحتين بعد إمكان الجمع الدلالي، نعم إن ثبت إعراض الأصحاب عن الصحيحة الأخيرة، فلامجال للجمع أصلا لا بنحو المذكور، ولا بنحو الذي في المتن، كما لا مجال للأخذ به من باب التخيير، لسقوطه عن الحجية كما لا يخفى فما ذهب إليه الشيخ لا يخلو من قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٢: «وإن استشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٣: «لامجال لرفع اليد».

أقول: وذلك لمعارضتها مع الأخبار السابقة و عدم إمكان الجمع بينهما و إعراض الأصحاب عنها.



قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ٢: «واستدل له بمرسلة سفيان بن السمط».

أقول: قال في نهاية التقرير: و المناقشة في سندها من جهة الإرسال، مدفوعة، بأن المرسل، هو ابن أبي عمير الذي كان له جامع معمول به بين الأصحاب مؤلف في زمن الرضا صلوات الله عليه، ولم يفرق الأصحاب بين مسانيد و مراسيله، كما أن دلالتها على أن المراد بالزيادة و كذا النقيصة هي الزيادة و النقيصة السهويتان، واضحة من حيث التعبير، بكون السجديتين هما سجديتي السهو و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «لم يعمل الأصحاب بها».

أقول: لذا بهم إلى وجوب سجديتي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «فما يقال: في مرسلة سفيان».

أقول: لعله عطف على العمل، و يرجع المعنى إلى أنه يشكل ما يقال في مرسلة سفيان كما يشكل العمل بالصحيحة النافية لسهو، و لعل خبر قوله، «فما يقال» سقط عن العبارة، و حق العبارة أن يقال فما يقال فهو مردود إذ لو فرض إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١: «فيدور الأمر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأخبار وردت في موارد عديدة في مقام البيان و لم يذكر فيها وجوب سجديتي السهو مثل ما ورد في نسيان التشهد و السجدة مع ذكرهما قبل الركوع، مع أنه لا يخلو عن زيادة، و مثل ما ورد في نسيان تسبيح الركوع و السجود و ما ورد في نسيان القراءة و غير ذلك، فهذه الإطلاقات مع

كثرتها شاهدة على عدم وجوب سجدي السهو عدى ما خرج فالمرسلة محمولة على الاستحباب عدى ما ورد دليل خاص على وجوبه، و سيأتي احتمال ذلك في كلام الشارح أيضا راجع ص ٤٥٤، هذا مضافا إلى معارضة المرسلة مع موثقة عمار حيث قال في ذيلها «و ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو» اللهم إلا أن يقال بأنها غير معمول بها، و مضافا إلى ما في نهاية التقرير بعد ذكر الموارد التي تكون ظاهرة في عدم الوجوب، و مع ثبوت المعارض لها لا بد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت. و يؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدي السهو لا تجب إلا في خمس مواضع و حكاية أنه في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة و نقیصة، و عليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيأتها فرضا كان أو نفلا و كذلك كل نقیصة، كذلك قال: و الأول أظهر في الروايات والمذهب، وبالجمله فالأقوى ما اختاره الشيخ، و هكذا ذهب المحقق اليزدي، واستشكل في المستمسك الاعتماد على المرسلة في الفتوى بالوجوب، فالأقوى عدم وجوب سجدي السهو لكل زيادة و نقیصة عدى الموارد التي و رد النصوص على وجوبها وإن كان الأحوط هو مراعاتهما و سيأتي بقية الكلام في ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، م ٧: «كيف تحمل المرسلة».

أقول: وفيه أن المرسلة محمولة على الإستحباب و وجوب بعض مصاديقه لدليل خاص.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ٨: «فلا بد من التخصيص».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع احتمال الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يمكن الاستدلال بالمرسلة لإثبات وجوب سجدي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٢: «إذا شك في عدد الثانية أو الثالثة».

أقول: سواء كانت صلوة غداة أو جمعة أو الصلاة في السفر أو الكسوف أو العيدين، لتصريح الأخبار ببعضها وعموم التعليل في موثق سماعة لكل ثانية.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٥: «ومنها مضمرة سماعة».

أقول: وهي التي عبر عنها بالموثقة في المسمستك.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ١: «و خبر ابن أبي يعفور».

أقول: والأولى أن يعبر بالصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٣: «إلى عموم ما دل على وجوب».

أقول: كصحيح زرارة، قال أبو جعفر عليه السلام «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة، وليس فيهن وهم يعني سهو، فزاد رسول الله ﷺ سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن القراءة فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٥: «و على الثاني».

أقول: عطف على قوله ويدل على الأول.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٤٤٠، س ١: «و فيه تأمل».

أقول: ولا يخفى عليك أن للظن في باب الصلوة أحكام خاصة غير أحكام الشك، فمجرد الشك من دون ترو ربما يوجب الإخلال بأحكام الظن فمقتضى مراعات أحكام الظن أن يتروى حتى لا يخل بأحكام الظن إذ بعد التروى إن استقر الشك، فلامجال لأحكام الظن، وإن لم يستقر بل ظن بأحد الأطراف يترتب عليه أحكام الظن، فالتروى من مقدمات الامتثال لأحكامين، فكما أن امتثالهما واجب كذلك يجب مقدماته، ومنها التروى، هذا مضافاً إلى أن دعوى انصراف الشك في باب شكوك الصلاة إلى الشك المستقر الحاصل بالتروى غير مجازفة، ولذلك ذهب السيد في العروة إلى لزوم التروى في جواز العمل بحكم الشك من البطلان أو البناء، فافهم، فإنه سيأتي استشهد الشارح بالنبوي على عدم الانصراف راجع ص ٤٤٥ وتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٩: «و مع ذلك يشكل الأمر».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني رحمته الله: لا يعتبر في القاعدة الدخول في الغير فإن الظاهر من الأخبار كقوله «هو حين يتوضأ أذكر حين يشك»^١ كما في موثقة بكير بن أعين وقوله في رواية ابن مسلم «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^٢، وقوله في صحيحة حماد بن عثمان «قد ركعت امضه»^٣.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٧، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

هو أن نكتة تأسيس القاعدة، هي عدم الغفلة عن العمل حين الاشتغال به لأنه حال العمل لا يترك ما يعتبر فيه عمدا ولا غفلة وسهوا، لأنه في هذا الحال أذكر ولأصالة عدم الغفلة حال الاشتغال، و من الواضح أن الدخول في الغير لادخاله له في ذلك، فلا بد من حمل نحو قوله في صحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^١ وقوله في صحيحة إسماعيل «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^٢ على محمل، كغلبة عروض الشك بعد الدخول في الغير، أو ملازمة الدخول في الغير مع التجاوز مع أن القيود الغالبية لاتصلح لتقييد المطلقات، فضلا عن تخصيص العموم، و مما يدل على المدعى بوضوح، موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^٣ فان فيها الجمع بين الدخول في الغير، و الحصر الذي يستفاد منه أن الشك المعتبر منحصر في الشك الذي لم يتجاوز محله، فإذا جاوزه فلا شك، فاعتبار الدخول في الغير مناف للحصر فلا بد من حمله على ما تقدم انتهى^٤، و لكن يمكن أن يقال إن دعوى عدم دخالة الدخول في الغير كما ترى، لاحتمال أن يكون قيد الدخول في الغير لبيان انتهاء الأذكية فما لم يدخل في الغير أذكر، و مع الدخول في الغير ذهب الأذكية. و أما موثقة ابن أبي يعفور، فهي مجملة لاحتمال أن يكون الصدر قرينة

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٣، الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

(٤) كلام الأمام (ره).

على أن المراد من الذيل لم تدخل في الغير، فالعبرة بساير الأخبار الدالة على دخالة الدخول في الغير لأصالة القيود للاحترازية.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٤: «كالهوي للسجود».

أقول: كما دل عليه موثقة عبدالرحمن ابن أبي عبدالله «قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٨: «ظاهر في الأمور الخارجية».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان منع الظهور المذكور، بعد كون العمل مركبا من الأجزاء و الشرائط، فقوله عليه السلام «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» يشملهما، لأن كل واحد منهما مما يعتبره الشارع، في المركب المأمور به، فالشك في الشرائط و الموانع و القواطع بعد التجاوز عن المحل، مشمول لقاعدة التجاوز، و إليه ذهب الإمام الخميني في كتابه الخلل. ص ٣٠٧.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٢٣: «و دعوى الأولوية ممنوعة».

أقول: كما في النهاية التقرير حيث قال: و الأجوبة الواقعة بين الإمام و الراوي قبل ذكر القضية الكلية في الذيل، تنحصر بحسب الظاهر في الشك في الوجود لا الشك في الصحة، و حينئذ فلا بد من أن تكون القاعدة الكلية المذكورة في الذيل شاملة لتلك الموارد، و هو موقوف على أن المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محله، حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لاصحته أو الأعم منه و من الخروج عن نفسه، الملازم للشك في صحته، و على الأول أيضا يدل على

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

حكم الشك في الصحة بمفهوم الموافقة. إنتهى، ولا بُد في هذه الدعوى وإن لم يحتج إليه بعد ما قلناه من صدق الشك في الشيء على الشك في الشرط و المانع و القاطع أيضا.

و في المستمسك: «لاترتب بين ما يعتبر في السابق و نفس اللاحق و إنما الترتيب بين نفس السابق و اللاحق لاغير إلا أن يقال إذا كان الشيء شرطا في السابق كان اللاحق مرتبا عليه تبعا» إنتهى؛ و لا يخفى ما فيه فإن ظاهره هو اعتبار الترتب الشرعي في صدق التجاوز و الدخول في الغير، مع ما عرفت من إطلاق الأدلة و شموله بغير الأجزاء، فالدخول في الغير صادق، و لو لم يكن الجزء المتأخر مرتبا على المشكوك.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٦: «فلا إشكال في لزوم إحرازه».

أقول: لقاعدة الاشتغال بالتكليف بالمشروط الموجبة لتحصيل اليقين به و بشرطه، و المفروض عدم قاعدة حاکمة عليها.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ١٥: «لكن هذا لا يلانم».

أقول: ولا يخفى عليك أن البناء على وجود الشرط من حيث الصلوة التي يكون فيها، أو الصلوة الماضية، لا يلزم البناء عليه من حيث الصلوات الآتية. و ليس مفاد قاعدة التجاوز كمفاد الاستصحاب حتى يكون دالا على إحراز وجود الشيء تبعا فيترتب عليه جميع الآثار حتى في الصلوات اللاحقة، لأن مفاد قاعدة التجاوز هو عدم الاعتناء بالشك فيما مضى و البناء على الوجود بالنسبة إلى ما مضى لا مطلقا، و هو غير الحكم بوجود الشرط مثلا بالاستصحاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢١: «فهو بهذه الملاحظة».

أقول: وعليه فتجري قاعدة التجاوز، وهي حاکمة على قاعدة الاشتغال ولكن هذا فيما يكون من قبيل الطهارة الحديثة، وأما فيما هو يكون مثل التستر، فلا يمضي محله بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلزم عليه أن يتستر فيما بقي، اللهم إلا أن يقال إن في مثل الطهارة أيضا يمكن له أن يأتي بالغسلات والمسحات في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلوة من دون فعل المنافي فلا يمضي محله بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة ومع عدم مضي المحل لا تجري إلا قاعدة الاشتغال، اللهم إلا أن يقال إن لازم تحصيل الطهارة حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيلها، فافهم. والأحوط، هو تحصيل الطهارة إن أمكن والإتمام والإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢٢: «فمحلها قبل الصلاة».

أقول: وقد عرفت إمكان أن يأتي بها في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلا يمضي محلها بالنسبة إلى ما بقي، حتى تجري فيه قاعدة التجاوز اللهم إلا أن يقال بما مر فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٢: «لكن محل المحصل لها قد مضى».

أقول: وقد عرفت إمكان التحصيل في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلا يمضي محل تحصيل المحصل، ومعه لا مجال لقاعدة التجاوز إلا أن يقال بما مر، من أن لازم تحصيل المحصل حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيل المحصل، فافهم. والأحوط هو تحصيل الطهارة في الأثناء إن أمكن والإتمام والإعادة، نعم إن قلنا بأن الطهارة ليست شرطا بطبيعة الصلاة بل تكون شرطا لنفس



الأجزاء فلا يلزم من تحصيل الطهارة للأجزاء الباقية محذور، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء السابقة و يتوضاً للأجزاء الباقية فيصح الصلاة كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٦: «لأنه من الممكن».

أقول: وقد يقال إن محل الطهور شرعا قبل الصلاة لقول تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الْآيَةِ﴾، بخلاف الستر و الاستقبال فإن لزوم تقدمهما عقلي لا شرعي، ولكن أورد عليه في كتاب الخلل: بأن بعد عدم إمكان تحصيل الشرط إلا بتقدمه على المشروط لا يمكن استفادة كون المحل شرعياً، من الآية الكريمة كما هو ظاهر، و الأقوى أن الطهور شرط لطبيعة الصلاة، و مع عروض الشك في أثناء الصلاة لا يمكن التمسك بالقاعدة بالنسبة إليها في الوجود البقائي، فإن الطبيعة تتحقق بالدخول فيها مع تكبيرة الإحرام، و باقية إلى أن يخرج عنها بالسلام، فلها وجود تدريجي، و القاعدة لاتفيد بالنسبة إلى وجودها البقائي و كذا الحال لو كانت الطهارة شرطاً للأجزاء أو الصلاة في حال الأجزاء، فالتفصيل بين الأجزاء اللاحقة و الصلوات الآخر، لا يرجع إلى فارق انتهى، ولكن فيه إمكان تحصيل الطهارة بالنسبة إلى الأجزاء الباقية لو كانت شرطاً للأجزاء.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٨: «وإن بنينا على الثاني فلازمه».

أقول: ولعل مراد من ذكر اللازم هو الإشكال بأن لازم ذلك أمر لم يقل به أحد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «لزوم الحفظ».

أقول: أي الحفظ بالإعادة، فهذه الأخبار تدل على اعتبار اليقين في الأوليين و عدم كفاية الظن، فهذه الأخبار أعم من جهة وجود الظن و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «عموما من وجه».

أقول: قال المحقق اليزدي رحمته الله لأن التردد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكون قدر متيقن في البين أو لا، فمن موارد إذا حفظ الأوليين ثم تردد بين احتمالات شتى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «حاكما على أدلة».

أقول: وإن كان النسبة بينهما هي عموم من وجه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «ولكنه في غاية الإشكال».

أقول: واستظهر في المستمسك أن اعتبار اليقين في الأوليين المستفاد من أدلة وجوب حفظ الأوليين يكون على نحو الطريقة، لا على نحو الصفة الخاصة، و عليه كان المصحح حاكما عليه لانه بمفهومه يدل على جعل الوهم الغالب بمنزلة اليقين، انتهى، فالأقوى إلحاق الأوليين بالأخيرتين في اعتبار الظن فيهما، و لا حاجة بعد صحة الحكومة إلى الجواب عن معارضة الصحيحة مع ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين، كما لا يخفى، اللهم إلا أن يمنع جعل الطريقة للوهم بل غايته تنزيله منزلة العلم في وجوب العمل عليه، ولكن بملاحظة الحكم و الموضوع لا يبعد أن يكون من جهة الطريقة و إلا فما وجه لاختيار الظن و الوهم الراجح في قيامه مقام العلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢٠: «أما الإشكال في الاستدلال».

أقول: أجاب عنه في نهاية التقرير: بأن الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدري مقدارها و لم يقع وهمه على شيء، لأن الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك، إن المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولا، سواء كان قدر متيقن في البين أم لم يكن، لأنه في الصورة الأولى يصدق أنه لا يدري كم صلى، و ما ذكره من أن مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدا، ضرورة أنه ليس لهم في استعمال كلمة (كم) اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغة، نعم قد فرض الفقهاء لهذه المسألة أي ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة و حكموا فيها بالبطلان، ولكن الظاهر أن حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال بل لكون الركعتين الأولتين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا يحتملان السهو، كما عرفت، فالانصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظن في الأوليين أيضا، إنتهى، وفيه أن النسبة بين الرواية و بين ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين عموم من وجه أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢١: «بل لعله من جهة صحة الصلاة».

أقول: لعل حاصله منع كون النسبة هي عموم من وجه موردا، إذ بعد تقديم الشكوك الغالبية يدور الأمر بين حمل المصححة على النادر، إذ مع تقديم ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين لا يبقى لها إلا فرد نادر، و بين رفع اليد عن إطلاق ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين و من المعلوم أن الثاني هو المتعين إذ لا محذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٥، س ٢٢: «فidel عليه».

أقول: ولا يخفى عليك أن التمسك بعمومات المذكورة مع ورود دليل خاص في الصورة الأولى، كصححة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثا قال يعيد قلت أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه فقال إنما ذلك في الثلاث والأربع»^١ كما ترى إذ الخاص يقدم على العام فالعمدة أن المشهور أعرضوا عن الخاص، وإن حكى عن المقنع، الفتوى بمضمون صحيح عبيد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ٤: «و ظاهرهما كغيرهما».

أقول: وفي نهاية التقرير: يرد على الاستدلال بهما أن غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل، إذا كان ركعة أو ركعتين، وأما الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط، إذا عرفت ذلك، فتقول أنه قد يكون النقص المحتمل في المقام زائدا على الركعة كما إذا شك بعد رفع الرأس من السجدة بين اثنتين والثلاث، فانه يحتمل أن تكون هذه الركعة ركعة ثانية مقتصرة إلى التشهد، ويحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فالبناء على كونها ثالثة و إتمام الصلاة ثم الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها وإن كان موجبا لتدارك النقص المحتملة التي هي الركعة إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضا، ولا جابر له أصلا. و دعوى أن نقصان التشهد لا يضر بصحة الصلاة لأنه ليس من الأجزاء الركنية مدفوعة بأنه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محل التشهد باقيا بحاله بأن كانت الركعة ركعة ثانية، و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا و الاختلال بجزء الصلاة عمدا

مبطل مطلقاً، إلى أن قال فالمسألة من هذه الجهة محل إشكال، وإن لم يكن هذا الإشكال مذكوراً في العبارات أصلاً فيتبع انتهى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٤: «فلا يبعد الرجوع».

أقول: لوجوب الرجوع إلى العام عند إجمال المفهوم المخصص.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «أما لزوم البناء».

أقول: في أي موضع كان سواء كان الشك في حال القيام أو الركوع أو بعده أو في السجدة أو بينهما أو بعدهما وذلك كما في نهاية التقرير لأن تمامية الركعة إنما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين لأنهم لا يحتملان السهو كما في الشك بين الأثنين والثلاث في حال القيام أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشك بين الأربع والخمس قبل تمامية الركعة وأما في غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلاً.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «على الأكثر في الصورة الثانية».

أقول: وأما البناء على الأقل فقد ذهب جماعة من القدماء والمتأخرين على ما حكى في نهاية التقرير إلى عدم تعين البناء على الأكثر بل هو مخير بينه وبين البناء على الأقل كما يقول به سائر فرق المسلمين غير الإمامية، ولكنه لا دليل عليه إذ بعض ما يمكن أن يستدل به، كصحيح زرارة ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور، بقرينة صدرها وذيلها والتأكيدات الواردة فيها، ولا أقل من الاجمال كما أن بعض الآخر ظاهرة فيما لم يقل به أحد، من البناء على الأقل مع فعل صلاة الاحتياط؛ و أما استصحاب عدم الزيادة في المقام فهو يوجب الإتيان بالركعة الموصولة و معه

لاوجه لجواز الإتيان بالركعة المحتملة مفصولةً، هذا مضافاً إلى أن الاستصحاب جار ما لم ترد الأدلة الاجتهادية، وقد عرفت صراحة الروايات الواردة كصحيحة عبدالرحمن بن سيابة في مع كونها موافقة للمشهور و مخالفة للعامة، فالأقوى؛ هو تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٢: «ما يظهر منها البناء على الأقل».

أقول: كخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صليت أم ركعتين فقم و اركع ركعتين ثم سلم و اسجد سجدتين و أنت جالس ثم سلم بعدهما»^١ و كصحيحة ابن بكير^٢، نحو ما مر في رواية أبي بصير.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٢: «ما يظهر منها لزوم الإعادة».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين أم أربعا قال يعيد الصلاة»^٣.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٣: «وقد أعرض الأصحاب».

أقول: إن ثبت الإعراض فلا كلام، و أما إن احتمل أن يكون أخذ المشهور بالروايات الأخرى من باب التخيير أو الترجيح، فلا يثبت الإعراض، و معه

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٧.

فالروايات متعارضة، فإن قلنا بترجيح ما يدل على البناء على الأكثر لمخالفة العامة لأنه من متفردات الإمامية، فلامجال للأخذ بما دل على البناء على الأقل، وإن لم نقل بالترجيح فمقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ بهما لا في مقام العمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «حيث لاترجيح».

أقول: فيه منع، إذ مقتضى القواعد هو تقييد المطلقات نعم لو كانت المطلقات مختصة بالمقام، و معذلك لم يذكر فيه الاحتياط بالنحو الخاص يقوى إرادة الإطلاق و عدم تعين الاحتياط بالنحو الخاص، ولكن المطلقات أعم من المقام فالتقييد أولى كما ذهب إليه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «لابد من الاحتياط».

أقول: وجه اللابدية معلوم، لأننا مكلف بالجبران قطعاً و حيث لانعلم كيفية ذلك، فعلينا بالاحتياط، و حيث إن الكيفية المذكورة في المرسل متيقنة و كافية سواء كانت متعينة للاحتياط أو غير متعينة تكفي للفراغ عن الاشتغال اليقيني.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «شك كثير الشك».

أقول: سواء وصل إلى حد الوسواس أم لم يصل، و ذلك لإطلاق الدليل نعم لو كان من جهة عروض عارض كالخوف أو الغضب فلا يشمل الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «في الركعات».

أقول: كما يدل عليه خبر زرارة و أبي بصير، مضافاً إلى عموم إذا كثرت عليك

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الأفعال».

أقول: كما يدل عليه موثقة عمار، مضافا إلى عموم صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الشرائط».

أقول: كما يدل عليه عموم صحيحة محمد بن مسلم، ولكن تأمل في

المستسمك بالنسبة إلى عموم السهو فيه لمطلق الشك، حتى ما كان في الفعل إلا أنه لم يظهر وجهه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١: «و الظاهر أن المراد من السهو».

أقول: و علل في صلوۃ المحقق الحائري، بأن لفظ السهو في أخبار الخلل،

استعمل في الشك كثيرا، بحيث لم يبق له ظهور في معناه الحقيقي.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ٥: «لأحكام السهو».

أقول: كوجوب سجود السهو بعد الخروج من الصلاة لمن ترك ما يوجبه

نسيانا، ولو كان النسيان واقعا بالكثرة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١١: «و الظاهر بيان ما يتحقق به».

أقول: و لعل الاستظهار من ناحية تعبيره: «فهو ممن كثر عليه السهو»، و لم

يقل؛ (فهو من كثر عليه السهو) إذ التعبير الثاني يفيد الحصر دون الأول. و بالجملة

مادام لم يثبت الحصر فالعرف هو المحكم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٢: «لا يخلو عن إجمال».

أقول: من جهة عدم ذكر مضاف إليه «ثلاث»، فإنه محتمل أن يكون المراد ثلاث مرات، ولو في صلاة واحدة أو في شيء واحد، ومن جهة أن المراد من لفظة «كل» هل يكون هو استيعاب أفراد الثلاث بأن يسهو في كل واحدة منها، أو أن المراد منها هو استيعاب أجزائه بأن يسهو في كل واحد الثلاثة، أو من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت وزمان وغير ذلك من الجهات المذكورة في (نهاية التقرير).

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «وهذا مما يتحقق».

أقول: فلا ينحصر كثرة الشك به.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «محل سهوه أم لا».

أقول: بأن يسهو في كل صلاة من ثلاث صلات في شيء، مثلاً يسهو في الصلاة الأولى في الركعة، وفي الصلاة الثانية في الفعل، وفي الصلاة الثالثة في الشرائط.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ٨: «المراد من السهو المنفي».

أقول: في قوله «ولا سهو في سهو» وفي قوله «ليس على الإمام سهو» وفي قوله «وليس على من خلف الإمام سهو» وفي قوله «وليس في المغرب سهو ولا في الفجر سهو ولا في الركعتين الأولين من كل صلاة سهو»، وأما وجه الظهور؛ فهو ما ذكره المحقق الحائري رحمته في صلاته حيث علل ذلك بقوله: إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكورة، وهذا يجمع مع الفساد والصحة، فلا يصح

التمسك بهذه الرواية إلا على عدم وجوب ما ذكر، وربما يورد عليه ما حاصله أن المنفي متعدد و يختلف المراد من النفي بحسب اختلاف الموارد، ففي قوله «و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو و لا في الركعتين الأولين من كل صلاة سهو» يكون المراد من النفي هو البطلان الموجب للإعادة و نفي الصحة، كما يكون المراد من النفي في قوله «ليس على الإمام سهو» هي الصحة و عدم البطلان، و هكذا في قوله «و لاسهو في نافلة». و لا يكون المراد من «لاسهو في السهو» البطلان لأن صلوة الاحتياط جارية لم يحتمل في نفسه السهو و لم يكن يوجب السهو بطلانه، بل المراد هو عدم ترتب أثر عليه، فالمراد من السهو المنفي هو نفي الأثر و المحصل، كما في نهاية التقرير في قوله «لاسهو في سهو»: أنه لا يترتب الأحكام المقررة للشك إذا وقع في الشك الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، و لا يكون المراد نفي البطلان و لا لزوم البناء على الأكثر، ثم الإتيان بالنقص المحتمل مستقلا، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران للنقص المحتمل، ما لم يستلزم البناء على الأكثر الزيادة، و إلا فيبني على الأقل، كما هو مقتضى عدم الاعتناء بالشك، فالقول بأن المراد من نفي السهو في قوله «لاسهو في سهو» نفي وجوب البناء على الأكثر و إتمام النقص المحتمل، خلاف الظاهر. و يؤيده كلام المشهور و المعروف مع أنه لا مستند لهم إلا قوله «لاسهو في سهو». و بالجملة فإن استظهر من قوله «لاسهو في سهو» ما ذكر فهو، و إلا فلا يفيد إلا نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بالنقص المحتمل، فالأمر يدور بين البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبني على الأقل أو يبني على الأقل مطلقا،

فلاتعرض لقوله «لاسهو في سهو» بالنسبة إلى ذلك، ولذا قال في العروة: «ففيه و جهان و الأحوط البناء على أحد الوجهين ثم إعادتها ثم إعادة اصل الصلاة» انتهى، ولكن عرفت ظهور قوله «لاسهو في سهو» في نفي الأثر، كما أن ساير الموارد يكون بهذا المعنى إذ نفي البطلان أو الصحة نفي الأثر، فسياق الرواية أيضا يؤيد أو يشهد على أن المراد هو عدم الاعتاء و نفي أثر الشك، و عليه فيرجح الوجه الأول من البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبنى على الأقل، فانه مقتضى عدم الاعتاء بالشك و نفي أثر الشك و السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ١١: «من استفادة عدم الاعتاء بالشك».

أقول: بدعوى أن عدم الاعتاء بالشك في عدد ركعات الاحتياط ملازم للبناء على الأكثر، لأن البناء على الأقل اعتناء بالشك، نعم لو كان البناء على الأكثر مبطلا، كان لازم عدم الاعتاء بالشك، البناء على الأقل حينئذ، و لا يخفى عليك أن ذلك يبتني على أن المراد من السهو المنفي، هو عدم الاعتاء بالشك، و أما إذا كان المراد هو نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمل نقصه فلا دليل عليه.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ٢: «بوقوع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد فرض عدم شمول قوله «لا سهو على الإمام و لا على المأموم» لمورد الظن، و لا إطلاقا لدليل اعتبار حفظ كل من الإمام و المأموم بعد كون الموضوع، لنفي أحكام الشك، هو الشاك، فعلى الظان أن يعمل بظنه و

لا يجوز له التعويل على صاحبه، وإن كان قاطعاً، لإطلاق الدليل الذي جعل الظان بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إلى حكم الشاك مع عدم شمول دليله له.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٢: «هذا على طريقة الظن».

أقول: كما لعله الراجح وقواه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «لا يثبت القيد المشكوك».

أقول: وفيه، أنه وإن لم يثبت به اتصاف المأتي به بكونه بشرط لا، ولكن الاتصاف المذكور، له حالة سابقة، إذ بالشروع في الثاني من النافلة يعلم أنها لا تكون زائدة عن الثاني، فإذا شك في أنه أتى بركة أو ركعتين وبنى على الأقل و أتى بركة أخرى، شك في كونها صارت زائدة عن الثانية أم لا، يمكن له استصحاب بقائها على الثانية فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «نعم روي في الكافي مرسلًا».

أقول: فمقتضى الجمع بين المرسل المذكورة وانجبارها بعمل الأصحاب، و بين صحيحة ابن مسلم عن أحدهما، «عن السهو في النافلة فقال عليه السلام ليس عليك شيء»، هو القول بالتخير، كما هو المعروف، ولكن هذا تمام لو ثبت العمل بالمرسلة، و العمدة هو كون المسألة من منفردات الإمامية، و هو كاف في الكشف عن وجود نص معتبر، و كون الحكم متلقى من لدن الائمة الأطهار عليهم السلام خصوصاً مع مخالفة سائر الفرق، كما اعترف به في بداية النهاية.

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١١: «يامكان الجمع».

أقول: رجحه في المستمسك معللا بأن حمل قوله «و لاشيء عليه»^١ في صحيحة زرارة و صحيحة محمد بن مسلم على نفي الأثم بعيد، إذ لا مجال لتوهمه مع السهو، و على نفي الإعادة أيضا بعيد لأنه يوجب كونه تأكيداً لقوله «أتم» في صحيحة محمد بن مسلم، و الحمل على التأسيس أولى، فحينئذ فجعل الأمر في الأولين على الاستحباب أولى من حمل «لا شيء عليه» على ما ذكر، و لأجل ذلك اختار بعض المحققين من المتأخرين، الاستحباب، فالمسألة لا تخلو عن اشكال، انتهى؛ و لعل الإشكال هو الذي أشار إليه الشارح بقوله «ولكنه بعد ذهاب العلماء إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١٤: «فيدل عليه رواية عبد الله بن سنان».

أقول: وهي صحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٣، س ٩: «لعله من جهة أخرى».

أقول: أي لعله من جهة الزيادة، فيدور الأمر بين حمله على الاستحباب، و بين تخصيص استحباب السجدة لكل زيادة، و لعل الأول في المقام أولى كما في المستمسك، هذا مضافاً إلى أن مورد موثقة عمار هو السهو في التشهد و التسليم معاً، و لم يظهر أنه لاجل السلام كما في المستمسك، و مضافاً إلى أن صحيحة (العيص) غير ظاهرة في سجود السهو، بل من المحتمل قريباً إرادة سجدة الصلاة المقابلتين للركوع كما في المستمسك هذا، ولكن يمكن أن يقال إن احتمال

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخل، الباب ١، ح ٧.

كون السجود في موثقة عمار من جهة الزيادة خلاف الظاهر إذ لم يشر فيها إلى عنوان الزيادة، لا في السؤال ولا في جواب الإمام عليه السلام، بل المذكور في السؤال هو عنوان السلام وظاهر الجواب أنه جواب عنه لا عنوان غير مذكور وهكذا لا مجال لاحتمال كون سجدي السهو للتشهد والتسليم معا بعد عدم ذكر التشهد في سؤال السائل، فالأظهر هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب سجدي السهو لزيادة السلام.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٢: «لم يعمل المشهور بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن المشهور وإن لم يذهبوا إلى الحصر المذكور في صحيحة فضيل ونحوها، ولكن مع ذلك لم يقولوا أيضا بوجوب سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة، قال في نهاية التقرير، بعد ذكر الموارد التي لاتجب فيها سجدتان للسهو، «وغير ذلك مما يستفاد منه خلاف ما تدل عليه المرسلة ومع ثبوت المعارض لها، لا بد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت» ويؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدي السهو لاتجبان إلا في خمس مواضع وحكاية أن في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة ونقصان وعليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيأتها فرضا كان أو نفلا وكذلك كل نقيصة، لذلك، قال: «والأول أظهر في الروايات والمذهب» فالأقوى ما اختاره الشيخ رحمته الله لما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٤: «لعله أولى إلا أن يلاحظ كثرة الموارد».

أقول: وهو الأظهر من الروايات كما صرح به الشيخ الطوسي رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ١١: «والكلام فيها هو الكلام في المرسلة».

أقول: و مراده منه، أن هذا الحكم المقيد، معارض بالنصوص الصريحة في عدم وجوب سجود السهو في نسيان التشهد و التذكر قبل الركوع مع أنه لا يخلو عن الذكر أو القراءة فالامر يدور بين تخصيص هذا الحكم المقيد أو حمله على الاستحباب، فقد مر أن التخصيص أولى، إلا أن يلاحظ كثرة الموارد الخارجة عن تحت هذا الحكم، حيث توجب وهن ظهور هذا الحكم المقيد في الوجوب، و لا يخفى عليك أن الحكم سواء كان مقيداً أو مطلقاً، تعارضه الأخبار الكثيرة الدالة على أن من ترك سجدة أو تشهد وقام فذكر قبل أن يركع، يرجع ويتدارك المنسي، و لم يشر فيها إلى لزوم سجود السهو من أجل القيام في موضع القعود، بل و لا من جهة أخرى فهو قرينة عدم وجوبه، و قال في نهاية التقرير: و الترجيح مع هذه الأخبار لأن المشهور بين القدماء عدم وجوب سجدي السهو في غير خمسة مواضع فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٥، س ٦: «أما كيفيتهما».

أقول: و أما اشتراط الطهارة في سجدي السهو فقد يقال بأن قوله «سجدتا السهو بعد التسليم و قبل الكلام» يدل عليه، لأن الكلام من باب المثال، و المقصود منه هو أن يقع قبل المبطلات و منها الحدث، فاللازم هو وقوع سجدي السهو مع الطهارة، ولكنه محل تأمل، لاحتمال أن يكون المقصود من «قبل الكلام» هو تأكيد البعدية و الفورية، و المقصود هو أن يأتي بسجدي السهو بعد التسليم و قبل الشروع في التكلم، و عليه فلا يكون مذكوراً من باب المثال بالنسبة إلى المبطلات، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ٧: «إلا أن فيه».

أقول: فمقتضى الاحتياط هو الجمع بين النسختين و هكذا بالنسبة إلى قوله «بسم الله و بالله السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته» يكون مقتضى الاحتياط، هو ضميعة السلام عليك مع الواو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ١٤: «قوى جدا».

أقول: ولكن يخالفه المشهور بين المتقدمين كما قيل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٣: «فلا يعارضه استصحاب الجلوس».

أقول: أي استصحاب عدم وجوب الجلوس، المقيد بكونه بعد الظهر، لا يعارض استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الظهر، بنحو يكون الزمان ظرفا لا قيدا.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «فرض القيدية».

أقول: أي وفرض قيدية الوقت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «القيدية لامانع من استصحاب».

أقول: وفي المستمسك ليس التقيد بالزمان إلا كالتقييد بسائر الخصوصيات التي يكون زوالها سببا للشك في استمرار ما كان، فلا مانع من جريان الاستصحاب (ج ٧، ص ٣٧).

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٨: «الشك في بقاء الكلي».

أقول: والطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٤: «حتى يقال بوقوع المعارضة».

أقول: إذ الشيء لا يعارض بنفسه، و عليه فإذا جرى استصحاب الكلّي و الطبيعة المهملة فلا معارض له، لا يقال هذا خلط بين المفهوم و المصادق إذ عنوان الطبيعة المهملة غير عنوان الطبيعة المطلقة و إن كانتا وجوداً متحدتين عرفاً، فتغاير العنواني يكفي في جريان الاستصحابين و تعارضهما، لأننا نقول إن ذلك مبني على ما هو قرر في محله من أن المرجع في وجود الموضوع و بقائه هو العرف لا لسان الدليل، و العرف لا يرى تغايراً بينهما بحسب الوجود حتى يتحقق بينهما المعارضة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٦: «فنفي كل منهما ملازم».

أقول: فإذا جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المطلقة جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٨: «إن الاستصحاب في الشبهات الحكيمة لا يجري».

أقول: فيه منع كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٢٤: «إذا تركت أو نام».

أقول: و الظاهر وقوع السقط في العبارة، لأن في صلاة المحقق الحائري عليه السلام يكون العبارة هكذا «إذا تركت بغير طهور».

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٣: «لأنه لا مانع من الأخذ بإطلاق النبوي».

أقول: كما لا مانع من إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى ما ورد في النائم والناسي و من صلى بغير طهور و غيرها، و سيأتي تصريح الشارح بأن المفهوم من مجموع الأخبار الواردة في باب القضاء أن وجوب القضاء بالنسبة إلى الفرائض كان من الأمور المعهودة، و السقوط يحتاج إلى علة كالحيض و الإغماء مثلا هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال بصحيفة زرارة كما سيأتي الإشارة اليهما في ص ٤٦٢.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٥: «لامجال للخذشة من جهة السند».

أقول: لما مر من أنه لا طريق لنا إلى الاستناد إلا بذكرهم في مقام الإستدلال، و إلا لأشكل انجبار ضعف كثير من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٢٠: «حال كونه معرضا».

أقول: من دون دخالة للإيجاب.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٥: «بالنسبة إلى المغمى عليه».

أقول: ولا يخفى أن التعليل عام، و لا وجه لإضافته إلى المورد الخاص، و معه يخصص و يعمم، و مقتضاه هو عدم وجوب القضاء فيما إذا كان الجنون مما غلب الله عليه، و أما إذا لم يكن كذلك فالقضاء ثابت بحكم التعليل و إن لم يصدق الفوت، فلامجال للبرائة و يؤيد أو يشهد على عمومية التعليل؛ قوله عليه السلام في خبر موسى بن بكر «ألا أخبرك بما يجمع الله لك هذه الأشياء». ^١ و قوله عليه السلام «هذا من

الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»^١ و ظهور الأخبار في كون قوله «كلما غلب الله على العبد فهو أعذر له» في الأخبار المتعددة من باب تطبيق الكبرى الكلّي و علة الحكم، فلافرق بينه و بين التعليل الصريح، كقولهم «لاتأكل الرمان لأنه حامض» فالتطبيق و ذكره في مقام تعليل الحكم، يكون قرينة على انحصار ملاك الحكم فيه، و بهذا الاعتبار يثبت لأمثال المذكور مفهوم، و لو لم يكن له القضاء مع قطع النظر عن مقام التعليل مفهوم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك حيث قال: و أما مفهوم التعليل في نصوص المغمى عليه أعني قولهم بالحديث: كل ما غلب الله تعالى إلخ، فغير ثابت لما تحقق في محله من عدم حجية مفهوم القيد فلا يدل على ثبوت القضاء فيما إذا كان بفعله، و هكذا لا وجه لقوله في وجه عدم وجوب القضاء بين كون المغمى عليه سببا في إغمائه أم لا، لظهور الفرق بين قولنا «لاتأكل الرمان لأنه حامض» و قولنا «لاتأكل الرمان كل حامض يحرم أكله»، فإن التعليل الصريح ظاهر في الانحصار و لا كذلك التعليل المستفاد من تطبيق الكبرى على صغرياتها فانه لا مفهوم له، و عليه فالتنصوص المطلقة في نفي القضاء عن المغمى عليه غير المشتملة على التعليل المذكور، لاتقييد لها فالعمل عليها متعين إنتهى، و ذلك لأن الفرق ليس بفارق، و مقام التعليل يكون قرينة على أن الجملة الثانية في حكم التعليل، فما للصريح ثابت للمذكور بنحو الكبرى الكلّي في مقام التعليل، و دعوى عدم المفهوم كما ترى بعد كون مقام التعليل قرينة على انحصار ملاك الحكم في المذكور، فالتعليل الظاهر كالتعليل الصريح، ثم أورد في المستمسك إشكالا آخر و هو أنه لو سلم صلاحيتها لتقييد الإطلاق النافي

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٩.

للقضاء في المغمى عليه لظهورها في العلة المنحصرة، فلانسلم صلاحيتها لتقييد إطلاق نفي القضاء في غيره، كالحائض و النفساء، كما توهم، فانه غير مورد التعليل، والتعدي عن مورد التعليل إلى غيره إنما هو في منطوقه لا مفهومه، مثلاً إذا قيل «لأن أكل الرمان لأنه حامض» فلا يدل على أن كل ما ليس بحامض من سائر الفواكه يجوز أكله، حتى يعارض ما دل على عدم جواز أكل التفاح الحلو مثلاً، كما أشرنا إلى ذلك في المجنون و الحائض، نعم يدل على أن كل حامض لا يجوز أكله و إن لم يكن من الرمان انتهى، وفيه أن قياس قوله «و كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» يقولهم «لأن أكل الرمان لأنه حامض» من جهة عدم المفهوم في غير محله، فان القضية الشرطية و إن لم يكن مفيدة للمفهوم في حد ذاتها، ولكن إذا ذكرت في مقام ضابطة الحكم الشرعي و التعريف، لها مفهوم. و لا تقاس بالقول المذكور الذي لا مفهوم له، و إنما يدل على أن تمام الملاك الواحد المنحصر في النهي عن الرمان أو غيره هو الحموضة، و أما جواز أكل غير الرمان أو وجوبه فلا يكون متعرضاً له، هذا بخلاف قوله «و كلما غلب الله إلخ» فإنه يدل على أن كل مغلوب معذور من الله لا يجب عليه القضاء، و من لم يكن مغلوباً و معذوراً من الله يجب عليه القضاء، و من هنا يظهر حكم السكر أو النوم أو النسيان العارض بفعله من وجوب القضاء عليه، فانه ليس بمعذور من الله تعالى في ترك الصلاة بهذه الأمور، نعم إذا كان هذه الأمور من غير نفسه فلا يبعد الشمول لأن المراد من المعذور و المغلوب هو الذي ليس له دخالة في حدوث الأمور المذكورة فلا تغفل، و لعله لما ذكر ذهب الفحول إلى الاحتياط في المقام بقضاء الصلوات فيما إذا كانت الأمور المذكور بفعل نفسه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٨: «إلا أن يتأمل في شموله».

أقول: لعله لكونه مقدما على ذلك فلعل الحديث منصرف عن مثله، كما أنه ربما يدعى انصراف «لا ضرر ولا ضرار» عن المقدم على الضرر، فانه للامتنان و مع الإقدام لامورده، اللهم إلا أن يقال إن الإقدام ليس على الضرر أو على الجنون بل إقدام على أمر يلتزمه، فللامتنان مجال بالنسبة إلى رفع الأحكام و معه فلا بأس بالأخذ بالإطلاق، هذا كله مع قطع النظر عن التعليل العام من قوله «كلما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر» وإلا فقد مر أن مقتضاه هو وجوب القضاء لعدم كونه مما غلب الله عليه و يشكل الأمر فيما إذا حصل لا من فعله بل بفعل الغير، و منشأ الإشكال، كما في نهاية التقرير، الشك في جريان التعليل و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلة ثبوت القضاء، فالأقوى هو الأخذ بالعمومات بعد الشك في شمول التعليل لها و القول بوجوب القضاء، ولكن بعد يمكن أن يقال بشمول التعليل لأنه مما غلب الله عليه، فإن معناه هو عدم دخالته فيه، و هو كذلك و معه لا يجب القضاء كما سيأتي نحوه في السكر في عبارة الشارح.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٢٢: «ولو كان منشاؤه».

أقول: وقد مر ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٦١، س ٩: «السقوط محمول على الاستحباب».

أقول: من دون فرق بين ثلاثة أيام و الأزيد منها لصراحة صحيحة الحرب في عدم

قوله في ج ١، ص ٤٦٢، س ٨: «بالنسبة إلى الأداء ساقطاً».

أقول: ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين في الوقت كما نسب إلى الأصحاب، ولكنه يشكل مع عموم قوله «لا تسقط الصلاة بحال» فان مقتضاه هو اختصاص شرطية الطهارة بحال الاختيار كساير الأجزاء و الشرائط، اللهم إلا أن يقال إن الحديث المذكور مرسل و غير ثابت الحجية، فالرجوع إلى إطلاق أدلة الشرطية يقتضي السقوط، و مع ذلك لا يترك الأداء و القضاء معاً.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٠: «المماثلة في الخصوصيات».

أقول: ومن المعلوم أن الترتب الزماني في غير المترتبين كالظهرين والعشائين، لا يوجب اعتبار التقدم أو التأخر في الصلوات، كالصبح بالنسبة إلى الظهر أو الظهرين بالنسبة إلى العشائين أو العشائين بالنسبة إلى الصبح، ما لم يدل دليل على اعتبار الترتب، كما هو الحق، فالترتب بين الفوائت ليس من الخصوصيات المعتبرة في الصلاة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١١: «فسوقها للاستحباب».

أقول: هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد هو الأول في مقام العمل والإتيان بالفوائت، لا أولها في مقام الفوت، و إن استبعده المحقق الحائري رحمته كما استظهره في المستمسك، من خبر ابن مسلم «عن رجل صلى الصلاة، و هو جنب، اليوم واليومين والثلاثة ثم ذكر بعد ذلك قال يتطهر و يؤذن و يقيم في أولاهن ثم يصلي و يقيم بعد ذلك في كل صلاة» حيث قال و يشير إلى ذلك عدم تعرضه

لترتيب بين ما عدا الأولى من الصلوات وإدخال الفاء على قوله بِإِذْنِ اللَّهِ فأذن إلخ إذ لو كان المراد بالأولى، الفاتحة الأولى، كان المناسب الواو لا الفاء الظاهرة في التفسير، هذا مضافاً إلى ما في نهاية التقرير من أن تعبير بالأولين إنما وقع مطابقاً لعمل العرف لأن سيرتهم جرت على الابتداء بما فات أولاً ثم الإتيان بما بعدها مرتبة لأنه لا داعي لهم إلى الشروع من الوسط أو من الآخر، وفي الأخير نظر لأن ظاهر القيد هو الاحترازية فلا يحمل على الغالب ما لم يوجب الغلبة انصرافاً، ثم ذهب في نهاية التقرير «إلى لزوم مراعاة الترتيب، للشهرة المحققة بين المتأخرين، وإن لم تكن مورداً لتعرض القدماء ما عدا السيد في الجمل، والقاضي في شرحه إلا أن المتأخرين المتعرضين لها، لم يناقشوا فيها بل قد أدعى الإجماع غير واحد منهم» انتهى، وفيه أنه محتمل المدرك وبالجمله لادليل على الترتيب في غير المترتين.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٢: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير، من قوله اللهم إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقة الراجع إلى إلغاء الخصوصية، ضرورة أنه لا خصوصية للأولى من حيث لزوم الابتداء بها بل ذلك إنما هو من جهة اشتراط الإتيان بالفاتحة السابقة في صحة الفاتحة اللاحقة من دون فرق بين الأولى وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٥: «بجواز تقديم الحاضرة».

أقول: وعدم وجوب تقديم الفاتحة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «على المنع».

أقول: أي منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فيكفيها الأصل».

أقول: أي فلاحاجة إلى الاستدلال بأدلة أخرى كالروايات المذكورة لصحة الحاضرة قبل الفائتة، فإنها من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، والمختار فيه البرائة عقلا، كما أن مسألة فورية القضاء مجرى البرائة لأن الشك فيها إنما يكون في التكليف المستقل نعم المهم هو النظر إلى الأدلة التي أقيمت على فورية القضاء أو اشتراط صحة الحاضرة بتقدم الفائتة، فإذا منعنا دلالتها على الأمرين، يكفيها الأصل فنقول في مقام منع دلالتها على الأمرين أن العمدية في مقام منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة روايات.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فنقول».

أقول: ولا يخفى الإبهام في العبارة، و العبارة في صلاة المحقق الحائري رحمته هكذا: وكيف كان فالأصل في المسألتين البرائة، أما مسألة فورية القضاء فالبرائة فيها واضحة لأن الشك إنما يكون في التكليف المستقل و أما مسألة اشتراط الترتيب في صحة الحاضرة فهي من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، و المختار فيه البرائة عقلا ونقلا، و المهم النظر في الأدلة الحاكمة على الأصلين فإن لم يكن في البين ما يدل على المضايقة و الترتيب يكفيها الأصل في المقامين فنقول العمدية في هذا المقام إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «في هذا المقام».

أقول: أي في مقام منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ٨: «واضح ظاهر».

أقول: وفي صلوة المحقق الحائري رحمته الله: إن تقييد الابتداء بالعصر بعدم الخوف عن وقت المغرب مع أن المفروض التذكر أول دخول الوقت دليل واضح على أن المراد من وقت المغرب هو الوقت للفضيلة لا للإجزاء إذ لا يمكن أن يكون صلاة العصر موجبة لفوت وقت الإجزاء للمغرب فيكون دليلا على جواز الإتيان بالمغرب بل على رجحانه لو تضيق وقت الفضيلة لها وإن كان في سعة من وقت الإجزاء فهو دليل على خلاف مدعى القوم إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٣: «فلا يجب المبادرة في إتيان الفائتة».

أقول: كما يدل على عدم لزوم مراعات الفورية، ذيل رواية زرارة المذكورة آنفاً، في مقام تعليل تأخير قضاء العشائين إلى بعد شعاع الشمس، فيما لو خشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب، «لأنك لست تخاف فوتها»، كما في نهاية التقرير، و غيرها من الروايات، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير أيضا من «أن الأمر بالابتداء بالفائتة عند دخول وقت الفريضة، وقع في مقام توهم الحظر لأنه حيث كان الإتيان بالفريضة في أول وقتها معمولا بين المسلمين و موردا لاهتمامهم، بحيث يكونوا يؤخرونها عن أول وقتها مع عدم العذر و الضرورة، فلذا ربما يتوهم ترجيح الحاضرة على الفائتة و أنه لا مجال للإتيان بالفائتة مع حضور الحاضرة»،

انتهى، وهذا التوهم أزيد وضوحا بالنسبة إلى العدول في الأثناء لارتكاز المتشريعة على الحظر، لمخالفته للقواعد العامة، هذا مضافا إلى ما في المستمسك من معارضة هذه الأخبار على فرض تماميتها وعدم ورود المناقشات بما تقدم في أدلة الموسعة، فإنها صريحة في جواز فعل الحاضرة قبل الفائتة، وفي عدم جواز العدول منها إليها، والجمع العرفي يقتضي الحمل على الاستحباب أو حمل الأمر على الجواز أو غير ذلك، ولا يخفى أنه أحسن الوجوه، ثم قال: «ولو فرض تعذر الجمع العرفي فالترجيح لتلك النصوص لموافقتها لإطلاق أدلة القضاء ومخالفتها للعامة كما قيل بل قيل أنها أصح سنداً وأكثر عدداً، ولو فرض التساوي جاز اختيار الأول فتكون هي الحجة فلا مجال لدعوى وجوب الترتيب».

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٤: «وقد ظهر مما ذكر».

أقول: أي فإذا عرفت عدم وجوب تقدم الفائتة على الحاضرة، ظهر الموسعة بالنسبة إلى الفوائد.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٦: «وعدم الفرق بين الفائتة».

أقول: لأن المراد من الأمر بالتقدم هو الاستحباب بقرينة أن المراد من الوقت هو وقت الفضيلة، أو جمعا بين الأخبار من دون تفضيل.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٦: «قد ظهر الإشكال فيه».

أقول: بل قد ظهر المنع عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٨: «الإشكال في الاستظهار».

أقول: بل قد عرفت أن الأمر واردٌ عقيبٌ توهم الحظر، فلا يفيد لزوم بل غايته الجواز، هذا مضافاً إلى معارضته بما يدل على جواز تأخير الفائتة كصحيح الحلبي، «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال متى شاء و إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء»، وصحيح ابن أبي يعفور «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل و أو نهار» ٠ و ما عن الجعفي في كتابه الفاخر الذي ذكر في خطبته أنه لا يروي فيه إلا ما أجمع عليه، و صح عنده من قول الأئمة عليهم الصلاة و السلام، قال على عليه السلام على ما حكاه عنه ابن طاووس في محكي رسالته في الباب ما لفظه «و الصلوات الفائتات تقضي، ما لم تدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلاة، بدء بالتي دخل وقتها و قضى الفائتة متى أحب»، و ما أرسله الواسطي عن الصادق عليه السلام: «من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته أتم التي هو فيها ثم قضى ما فاتته» و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٩: «على حرمة التطوع».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لا مجال لحرمة التطوع مع إطلاق أدلة الموسعة، كقولهم «و قضى الفائتة متى أحب»، هذا مضافاً إلى تصريح بعض الأخبار بقضاء نافلة الغداة قبل قضاء صلوة الفجر و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ١٠: «بناء على حرمة قطع النافلة».

أقول: وقد قرر في محله، أن مع عدم تمامية أدلة حرمة قطع الفريضة سوى الإجماع، لامجال لحرمة قطع النوافل، لعدم الدليل عليها، و الإجماع دليل لبي يقتصر على مورده.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٧: «مرسلة علي بن أسباط».

أقول: وفي نهاية التقرير: وهي وإن كانت مرسلة، إلا أنه باعتبار أن مرسلها علي بن أسباط الذي هو من أجلاء الطبقة السادسة الواقع في طبقة ابن أبي عمير وغيره من أصحاب الرضا عليه الصلاة والسلام وهو وإن كان فطحيا إلا أن التتبع في رواياته يفضي بتورعه وثبته وأنه لا يروي إلا عن ثقة فلا يضر الإرسال أصلا.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٩: «ضعف الخبرين من جهة السند مجبور بالعمل».

أقول: قال في نهاية التقرير: «لامجال للمناقشة في الاستدلال بهما من جهة الإرسال والرفع، بعد استناد مثل المفيد والشيخ وغيرهما من أعلام القدماء في مقام الفتوى إليهما، حيث أفتوا بمضمونهما» انتهى، ثم إن مورد الخبرين وإن كان الحضر ولكن يتعدى عنه إلى السفر، بإلغاء الخصوصية كما ذهب إليه في نهاية التقرير، فيجوز للمسافر الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب و اثنتين مرددة بين الصبح والظهرين والعشاء كما هو المشهور على ما حكى.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «و يرد النقض».

أقول: وفيه يمكن أن يقال هل يجوز إجراء البرائة لمن كتب ديونه في صحيفة ثم ألقاه في البحر ثم نسي ما كان عليه أم لا يجوز بل يجب عليه الاحتياط حتى يعلم بالفراغ و من المعلوم في أمثال المذكور، بنى العقلاء على الاحتياط و لم يجروا البرائة، و الحل؛ إنهم يرون العلم باقيا و الشك العارض بسبب تقصيره في الحفظ و التسامح لا يعتنى به عندهم و عليه فالتفصيل بين التسامح و عروض الشك و عدمه لا يخلو عن قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «لو شك في الحدث بعد الطهارة».

أقول: و لعل المراد هو صورة تبادل الحالتين فإن في هذه الصورة يحتمل أن يكون الحدث بعد الطهارة كما يحتمل أن تكون الطهارة بعد الحدث.

قوله في ج ١، ص ٤٦٩، س ٢٠: «ما عداها سوى الجمعة».

أقول: كصلاة الاحتياط أو الصلاة المندورة أو الصلاة الواجبة بأمر الوالد أو السيد أو الإجارة و نحوها أو صلاة الوسواس المتوقفة ترك الوسواس فيها على الجماعة أو صلاة من لم يدرك من الوقت مقدار الركعة إلا بالجماعة أو صلاة الطواف.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ٧: «بعيدة جدا».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان الإشكال، كما في المستمسك بأن الظاهر من الفريضة و النافلة ما كانت بعنوان كونها صلاة فريضة أو نافلة و المندورة بعنوان كونها صلاة نافلة و إنما تجب بعنوان كونها مندورة، و لذا يجب فعل المندور، و لو

لم يكن صلاةً، كما هو الظاهر، ومثلها ما وجبت بأمر الوالد والسيد والإجارة و نحوها انتهى، ولكن يمكن الجواب عنه بأن الفريضة في قوله «الصلوات فريضة» مطلقةٌ ومع الإطلاق يشمل ما إذا كانت الفريضة من ناحية غير نفس الصلاة، ولكنه كما ترى، هذا مضافاً إلى إطلاق «ولا يصلى التطوع في جماعة». ثم إن الصلوات أيضاً منصرفة عن مثل صلاة الاحتياط وإن أطلق الصلاة عليها في بعض الروايات أو كلام المتشرعة، نعم يشمل الصلوات صلاة الطواف وصلاة العيدين مع وجود الشرائط وإن كانتا مستغنية عن المطلقات، بورود الأخبار الخاصة ودعوى الانصراف بعيدة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٥: «فيدل عليه أخبار كثيرة».

أقول: هذا مضافاً إلى ما في نهاية التقرير: من الاستدلال بفعل النبي ﷺ فإنه أتى النوافل اليومية فرادى مع شدة اهتمامه بالجماعة، نعم لا ينبغي الارتياح في مشروعيتها في صلاة الاستسقاء وقد وردت رواية دالة على جوازها في صلاة الغدير، لكنها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٧: «ومنها خبر فضل بن شاذان».

أقول: عبر عنه في المستسمك بالخبر المعتبر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٩: «أخبار دالة على الجواز».

أقول: كصحيح هشام «عن المرأة تؤم النساء قال عليه السلام تؤمن في النافلة، فاما المكتوبة فلا» وصحيح عبد الرحمن صل بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإني أفعله.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٥: «فلمنافاة هذا مع الأمر».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري رحمته الله في مقام الإيراد على حملها على كراهية الاقتداء، بمعنى أقلية الثواب: «و فيه أنه إن كان المراد كونه أقل ثوابا من صلوة المنفرد فهذا راجع إلى عدم استحباب الجماعة بهذا النحو أصلا فإن صلوة المنفرد لازمة فيها سوى مصلحة أصل الصلاة، وهو ينافي الأمر بإدراك مثل هذه الجماعة في الصحاح المتقدمة، وإن كان المراد كونه أقل ثوابا بالنسبة إلى الجماعة التي أدرك الإمام في حال التكبير ففيه أن كونه أقل ثوابا بالإضافة إلى ما ذكر لا يوجب النهي عن الدخول في هذه الجماعة الموجب لتفويتها، و تنزيل الكلام على صورة انعقاد جماعة أخرى يمكن إدراك الإمام معها في حال التكبير بعيد جدا كما أن الجمع بتقييد الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام في حال الركوع و حملها على صورة إدراك التكبيرة مع الإمام قريب (غريب على الظاهر) جدا لأن صحيحة عبدالرحمن صريحة في عدم إدراك التكبيرة و الصحاح الأخر واردة في مقام التحديد فلا يعامل معها معاملة الإطلاق، و كيف كان لا بد من معاملة التعارض بين السندين و الأخذ بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «فالمعارضة باقية».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري رحمته الله: و يحتمل أن يكون المراد من الصحاح الدالة على صحة الجماعة لو أدرك الإمام رাকعا، ما إذا ورد في حال الركوع، فمن كان في المسجد حال قيام الإمام و لم يقتد به حتى ركع خارج عن مدلول الصحاح، و مصححة محمد بن مسلم تعم هذا المورد، و من كان مدركا للإمام

قبل الركوع و لم يركع عمدا حتى ركع الإمام فاللزام تخصيص مصححة محمد بن مسلم بها، و هذا الاحتمال ليس ببعيد و فيه أن قوله «إذا أدركت الإمام و قد ركع» في صحيحة الحلبي و سليمان بن خالد أعم فلا يصلح للتقييد، و القضية الشرطية في صحيحة عبدالرحمن «إذا دخلت المسجد و الإمام راكع» محققة الموضوع لا مفهوم له.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «جهة رجحان تلك الأخبار».

أقول: أي رجحان الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام راكعا بالأكثرية، لأن الأصل في الصحاح الدالة على اشتراط التكبير، هو محمد بن مسلم لانتفاء الكل إليه، ثم أورد عليه المحقق الحائري رحمته الله بقوله: و هذا الترجيح نظر، لأن الأكثرية ليست من المرجحات المنصوصة، إلى أن قال «نعم إعراض المشهور عن مضمونها يوجب الوهن في كونها في مقام بيان حكم الله الواقعي» و فيه أن منع الترجيح بالأكثرية مبتني على عدم التعدي من المرجحات المنصوصة، و إلا فاللزام هو الأخذ بالصحاح التي لم يشترط كما اعترف هو نفسه بذلك، هذا مضافا إلى منع الإعراض، لإمكان أن يكون أخذهم بتلك الصحاح من باب الترجيح أو التخيير.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٢: «إن لم يستشكل في السند».

أقول: وفي السند إشكال و ضعف، و معه لا يصلح للتقييد، و عملُ الشيخين و القاضي لا يوجب الجبران مع إعراض الأصحاب عنه، و احتمال كون أخذ الشيخين و القاضي به من باب الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٩: «ما لا يتخطى».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري رحمته الله أن لفظة «ما لا يتخطى» في الرواية ظاهرة في المسافة التي لا يمكن طيها بخطوة لبعده إلخ، ولا يخفى أن تفسير ذلك سيأتي في ذيل الرواية حيث قال «يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد» ولعل الخطوة المنفرجة مساوية مع ما ذكر في ذيل الرواية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ٥: «أما الجواز في المرأة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر من عبارة المصنف هو جواز الفصل بما يمنع المشاهدة بين الإمام والمأمومات وبين صفوف المأمومات، ولكن الدليل الذي ذكره الشارح لا يدل إلا على جواز ذلك بين الإمام والمأمومات، وأما بين صفوفهن فلا، وهكذا لا يدل على جواز ذلك فيما إذا كان الإمام امرأة، بل يمكن أن يتمسك بصحيفة زرارة «إن صلى قوم و بينهم وبين الإمام أو قوله أو أي صف كان أهله يصلون بصلاة إمام و بينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة» ويقال أن الحكم في المرأة في الموارد المذكورة كما في الرجل، هذا مضافا إلى الأصل المقتضي لعدم المشروعية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ١١: «فيدل عليه موثقة عمار».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى القاعدة هو القول بصحة الصلاة ما لم يضر بصدق الجماعة، فكما أن المأموم إذا كان أعلى من الإمام لا يضر بصدق الجماعة و لو كان بكثير ما لم يفرط، كذلك في الإمام، فإذا عرفت ذلك فما يستفاد على خلاف

هذه القاعدة من الموثقة فيؤخذ به و ما لم يستفد لإجمال الموثقة فيرجع إلى ما تقتضيه القاعدة، و الموثقة مضطربة جدا إلا الصدر و الذيل فيفصل بين الإمام و المأموم فيقال بجواز كون المأموم فوق الدكان أو البيت و يقتدي و بعدم الجواز في الإمام إذا كان فوق البيت أو الدكان و في غير ذلك فإن دلت الخبر و لو بمفهومها، و إلا فيرجع إلى السيرة و مع عدم دلالة السيرة إذ لعلها من باب الاحتياط، يرجع إلى مطلقات الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٦: «فمنع صدق العلو».

أقول: كما يستفاد من كلام من نقل قوله بقوله «و قد يقال إلخ» حيث قال و الظاهر عدم البأس بوقوف الإمام في الطرف الأعلى من الأرض المنحدرة لعدم صدق العلو عرفا.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٧: «قد حكم في الخبر».

أقول: فيستفاد من هذا الحكم إمكان صدق العلو في الأرض المنحدرة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٩: «و الخبر مجمل لاحتمال أن يكون».

أقول: ولا يخفى أن هذا الاحتمال ظاهر فيما إذا كانت النسخة «فإن» (مع الفاء) كما هو المنقول في الشرح و حكى عن الكافي إذ لامجال لاحتمال الوصلية مع الفاء، نعم لو كانت مع الواو كما حكى عن الفقيه يمكن القول بأنها للوصلية، ولكن صرح في بداية النهاية بأنه لامجال لها أيضا لمناقضة مفادها حينئذ مع الجملة الأولى الدالة على عدم جواز صلوة المأمومين مع كون الإمام على شبه

الدكان فإذا كانت القضية شرطية مستقلة على كل تقدير تدل بمفهومها على عدم الجواز فيما إذا لم تكن الأرض منحدره فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٤: «لامجال لها».

أقول: وفيه أن دلالة صدر الخبر على ممنوعة الارتفاع، كارتفاع الدكان واضحة، فلا يضره إجمال الذيل، نعم المرجع في العلو المانع هو العرف، اللهم إلا أن يقال إن مع احتمال كون النسخة وإن كان أرفع صارت «إن» للوصلية، ومعه يناقض الصدر وفيه أن المناقضة بالنسبة إلى مقدار الإصبع ونحوه فإن مفاد مفهوم الصدر، عدم الإشكال و مفاد إن الوصلة هو الإشكال، وأما إذا كان الارتفاع كارتفاع شبه الدكان فلا يناقضه شيء ولا إشكال في عدم جوازه، ولعل مراد الشارح هو الذي في صلاة المحقق الحائري عليه السلام من العلو اليسر الدفعي أو التسليمي، فإنه لم يذكر في الخبر ويرجع إلى المطلقات أو الأصل وبالجملة فمع عدم الدلالة يكتفى بمقدار العلو المعتد به في عدم الجواز وفي ما إذا شك يرجع إلى المطلقات من أخبار الجماعة مع صدقها.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٥: «بعد ما ذكر في صدر المبحث».

أقول: أي بعد ما ذكره الشارح في ص ٤٦٩ - ٤٧٠.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٠: «ولامجال للحمل على الكراهة».

أقول: وعليه يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى حمل قوله عليه السلام إن صلى قوم بينهم وبين الإمام ما لا يتخطى إلخ على شدة تأكيد الاستحباب مستدلاً بظهور كلمة «لا ينبغي» في الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٢: «هذا يساوق».

أقول: لأن المساوقة المذكورة لازم تقدير الخطوة بمسقط جسد الإنسان إذا سجد.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٤: «فإنها مساوقة للبعد».

أقول: إذ الطريق أكثر من الخطوة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «حكم الرجل والمرأة في الصحيحة واحد».

أقول: من جهة البعد والمسافة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «أما احتمال».

أقول: و الظاهر أنه إشارة إلى صلاة المحقق الحائري حيث قال: و يمكن أن يقال إن لفظة «ما لا يتخطى» في أول الصحيحة لوحظت باعتبار المحل الذي أخذه المصلي للصلاة أعني المقدار من الفضاء الذي يتمكن من إتيان جميع أفعال صلاته التي منها السجود و اعتبار المسافة اللازم مراعاتها إنما هو بين مسجد اللاحق و موقف السابق، و هذه اللفظة المذكورة في ذيل الصحيحة في طي المستحبات لوحظت باعتبار الصفيين، و يكون المحصل اشتراط أن لا يكون بين مسجد المأموم و موقف الإمام و كذا بين مسجد اللاحق و موقف السابق ما لا يتخطى و استحباب أن لا يكون بين الموقفين ما لا يتخطى، و يشهد لذلك الاستثناء في الصحيحة بقوله: إلا من كان بحيال الباب فإن الواقف بحيال الباب مع كون المأمومين في الداخل يكون بينه و بينهم ما لا يتخطى غالبا.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «في أول الصحيحة».

أقول: أي بين القوم والإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٩: «فالمرجع في محل الشك».

أقول: بخلاف ما إذا حكم العرف باتحاد الجماعة فانه كما في المستمسك لا يبعد الاتكال عليه فيما دل على مطلوبة الجماعة، و أما الاتكال على الصحيحة المذكورة مع ما فيها مشكل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٢٣: «فمات بعث على غير الفطرة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الظاهر أن النظر في الرواية إنما هو إلى العامة، الذاهبين إلى لزوم القراءة خلف الإمام فالمراد أن ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطرة الإسلامية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ١: «وفي قبالها ما رواه الشيخ».

أقول: استدل في المستمسك بصحيفة علي بن يقطين أيضا عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام أيقراً فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال عليه السلام إن قرأت فلا بأس وإن سكت فلا بأس،^١ بناء على أن المراد من الصمت الإخفات، كما هو الظاهر إلى أن قال و تفسير الصمت في صحيح ابن يقطين بترك القراءة كما عن الوافي غير ظاهر، فإن الصمت وإن كان هو السكوت لكن مع تعذر إرادته فأقرب المجازات إليه الإخفات، و لأجل ذلك يضعف احتمال حملهما على الأخيرتين

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ١٣.

لأن الإخفات و الجهر حيث أطلقا يراد منهما ما يكون في الأوليين مع أن قوله «إن سككت فلا بأس» ينافي ذلك، إذ السكوت إنما يشرع في الأوليين، ولكن أورد عليه في نهاية التقرير: لأن القيد بالركعتين لا يلائم الإخفاتية التي يجب الإخفات و في جميع ركعاتها و فيه نظر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «منجبر بالشهرة».

أقول: وفيه أنه غير معلوم بعد وجود الأدلة الأخرى اللهم إلا أن يكتفي بنقل المشايخ إياها في مقام الاستدلال فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «و خبر سليمان بن خالد».

أقول: عبر عنه في المستسلك بالصحيحة ثم تأمل في دلالتها، لأن موردها صورة الشك في قراءة الإمام لعدم سماعها من جهة كون الصلاة إخفائية بقرينة تخصيص السؤال بالأولى و العصر، ثم قال اللهم إلا أن يستفاد حكم صورة العلم بالقراءة بالأولوية أو يدعى أن المراد من قوله «لا يعلم أنه يقرأ» أنه لا يسمع القراءة، لبعد فرض الشك في القراءة و يشير إليه قوله ﷺ في الجواب يكله إلى الإمام لأن المراد منه الاجتزاء بقرائته لا مجرد ايكال أمر القراءة إليه و إن لم يقرأ.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٧: «بحمل النهي في الإخفائية على الترخيص».

أقول: فيجوز القراءة في الأوليين من الإخفائية مع الكراهة و هذا جمع ذهب إليه المحقق الحائري رحمته الله، حيث قال بعد نقل الأخبار يفهم أن تفريع قوله ﷺ «فلا تقرأ خلفه» على قوله فإن ذلك جعل إليه ليس إلا من جهة الترخيص في الترك، فإن رواية المرافقي مع اشتغالها على أجزاء قراءة الإمام عن المأموم تصرح بجواز

القراءة في الصلوات الإخفائية فتكون الرواية شارحة لما يترتب على ضمان الإمام قراءة المأموم فلاوجه لرفع اليد عنها بواسطة معارضتها الأخبار الناهية عن القراءة، وإن كانت أكثر عددا وأصح سنداً فإن الترجيح من جهة السند إنما يكون في غير مورد يصح الجمع بينهما عرفاً انتهى، ثم يستحب مع الترك أن يشتغل بالتسبيح و التحميد كما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر و بكر بن محمد.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ١٠: «وأما في الجهرية».

أقول: ولا مناسبة لذلك مع كون البحث في الأولتين من الإخفائية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٣: «خبر المرافق المذكور».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر المرافق مع عدم ثبوت استناد الأصحاب إليه، لا يصلح للمعارضة و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهي فيما سمع القراءة و لو كانت هممة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٧: «تقع المعارضة».

أقول: فبعد المعارضة، الحكم هو التخيير في الأخذ بإحدى الطائفتين.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٨: «ولا يبعد أن يكون».

أقول: ذكر ذلك لرفع المعارضة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ٢٠: «فيكون النهي بالنسبة».

أقول: والحاصل أن بعد كون النهي بالعرض و المجاز بالنسبة إلى القراءة، فلا يكون نهى حقيقي عنها.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١: «وأما صورة عدم سماع».

أقول: والأولى أن يقسم الأوليين من الجهرية: إلى صورة سماع قراءة الإمام و لو كانت مهمة، و إلى صورة عدم سماعها و لو بالمهمة ثم ذكر حكم الأخيرتين.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ٥: «و الظاهر أنه على سبيل الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن الأمر الوارد عقيب توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز و لا يتوقف الجمع بين الروايات المشتملة على الأمر بالقراءة و بين صحيحة علي بن يقطين على حمل الأمر على الاستحباب، بل لمانفاة بينهما أيضا إن قلنا بأن الأمر لبيان الجواز.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٠: «وجوب المتابعة في الأفعال».

أقول: و المراد منها ما لا يتأخر تأخرا فاحشا و لا يتقدم، فله مصداقان أحدهما التأخر الغير الفاحش و الثاني المقارنة، و النبوي في مقام المنع عن التأخر المنافي للاهتمام لا في مقام إيجاب التأخر فيكفي التأخر في الشروع و لو كان مقارنا معه عند الفراغ.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٨: «فظاهره الشرطية».

أقول: وفيه أنه غير ثابت بل ادعى في المستمسك ظهور الخلاف حيث قال: بل ظاهر النبوي كون الانتماء غاية للإمامة فلا يكون شرطا للجماعة ليلزم من عدمه عدمها انتهى، فإذا لم يثبت ظهور الشرطية للجماعة، فإن لم يتبع في فعل أو أكثر بعد الاقتداء بالإمام شك في بقاء الإمامة و الجماعة فيمكن القول ببقائها

لاستصحاب بقاء الإمامة والقُدوة فمع بقاء الجماعة لا وجه لبطلان الصلاة أيضاً، إلا احتمال مدخلة التبعية في جميع الأفعال، وهو كما ترى لادليل له مضافاً إلى جريان أصالة البرائة، هذا مضافاً إلى تصادق النصوص الدالة على جواز ازدياد الركوع أو السجدة تبعاً على صحة الانتماء وصحة الصلاة مع الإخلال بالمتابعة في الركوع أو السجود، على أن المتابعة لو كانت شرطاً لصحة الجماعة أو الصلاة لزم بيانه بالصراحة، مع عدم المراعات نوعاً، وحيث لم يكن دليل يدل عليه، علم أنها ليست بشرط لا في الجماعة ولا في الصلاة، وأما قوله «فإذا ركع فاركعوا» فهو بيان لكيفية المتابعة الواجبة للبيان اشتراط المتابعة في بقاء الإمامة والجماعة أو لبيان اشتراطها في أصل الصلاة. ثم إن هنا اشكال وهو الذي ذكره المحقق الحائري رحمته الله في جريان استصحاب الجماعة بأن الشبهة فيها إنما تكون من جهة المفهوم وليس لنا مشكوك البقاء في الخارج حتى نستصحب وإنما الشك في أن الجماعة شرعاً هل هي منطبقة على هذا الموجود الخارجي المعلوم حاله سابقاً ولاحقاً أم لا؟ وفيه أنه يمكن جريان استصحاب انطباق الجماعة شرعاً على الموجود الخارجي بعد فرض العلم بانطباقها سابقاً قبل الإخلال بالمتابعة فيترتب على بقاء الانطباق أحكام الجماعة، فالأقوى هو جريان استصحاب القُدوة والجماعة كما حكى التمسك به عن شيخنا المرتضى الأنصاري رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٨: «وا احتمال أن يكون».

أقول: بل النظر إلى بيان مقتضى الإمامة من وجوب المتابعة، ولا نظر إلى اشتراطها في الجماعة أو أصل الصلاة واستفادة كلا الأمرين متفرعة على كونه في مقام بيانهما وهو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٠: «لا ينافي صحتها».

أقول: وعليه يدل على اشتراط المتابعة في صحة الجماعة، و المراد بالمتابعة هي المقارنة لا التأخر، وفيه أن الرواية مضافا إلى عدم صحة سندها تكون في مقام بيان فضيلة الجماعة و معه فاحتمال المحقق اليزدي الحائري رحمته ليس ببعيد.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٢: «فلا يظهر أحد الأمرين».

أقول: وفيه أولا أن الإجماع المذكور لا مجال له بعد ذهاب المشهور إلى وجوب المتابعة تعبدا كما حكى في المستمسك، ثم لو سلم فلا يكون كاشفا بعد كونه محتمل المدرك ثم لو سلم فقوله بأنه لا أصل يعين إحدى الخصوصيتين، مدفوع بأن الخصوصيتين و إن لم يثبتا بأصل، ولكن لا حاجة إليه بل يمكن نفي التكليف الجديد بإعادة الصلاة مع احتمال شرطية المتابعة للصلاة أو قصد الانفراد والإتيان بوظيفة المنفرد على تقدير كون المتابعة شرطا للجماعة بأصالة البرائة عن التكليف الزائد فيستمر كما كان من دون حاجة إلى شيء آخر كما صرح به المحقق.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «رجحان العود».

أقول: لا لزوم العود.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «يستكشف الإعراض عن العمل».

أقول: ويمكن منع الاستكشاف المذكور بما في المستمسك من عدم ثبوت الإعراض القادح في الحجية، بعد حملهم لها على العمد مع احتمال اعتقادهم

للتعارض والترجيح، وعليه فالمتعين هو الجمع المذكور بالحمل على الفضيلة و
الرخصة، فلا يجب الإعادة للركوع، ولكن المعارض المذكور الذي يجمع بينه و
بين طرفه بالحمل على الفضيلة و الرخصة مختص بالركوع، و أما السجود
فلامعارض له، و عليه فيمكن التفصيل بوجوب الإعادة في السجود دون الركوع،
للهم إلا أن يقال بأن جواز إعادة الركوع مع عدم القول بالفصل بين الركوع و
السجود كاف في إثبات الجواز في السجود أيضا دون الوجوب، و فيه تأمل و
الأحوط هو عدم ترك المتابعة بالسجدة مع الإمام، نعم لو لم يفعل لا يضر بصحة
الجماعة أو صحة صلوته كما مر في البحث عن كون المتابعة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ١: «ولم يرد في الأخبار سؤال عنه».

أقول: بل ظاهر بعض الأخبار، تقرير جواز التقدم كما في موثقة عمرو بن أبي
شعبة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أكون مع الإمام فأفرغ قبل أن يفرغ من
قرائته قال فأتَم السورة و مجد الله وأثن عليه حتى يفرغ»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ٢٠: «ويحتمل أن يكون الترخيص».

أقول: ولكن صحيح أبي المغرا «في الرجل يصلي خلف أمام فسلم قبل الإمام
قال عليه السلام ليس بذلك بأس»، مطلق حيث لم يستفصل الإمام عليه السلام عن كون المسلم
قبل الإمام قاصدا للانفراد أو لم يكن، بل جواب الإمام في صحيح الحلبي أيضا
مطلق حيث لم يقيده بقصد الانفراد و حمله عليه بلا دليل و شاهد.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٥، الحديث ٣.

قوله في ج ١، ص ٤٨٣، س ١: «و ببعض الأخبار».

أقول: معارضة هذه الرواية مع ما يدل على كفاية التقدم بالركبة، توجب الجمع بينهما بحمل الموثقة على الجري مجرى العادة، من كون الإمام بين يدي المأمومين و الصحيحة على الأفضلية، و عليه فلا يدل على لزوم التقدم و عدم جواز المساوات، لا الموثقة لأنها جرت مجرى العادة، و لا الصحيحة لأنها في مقام بيان الأفضل. و أما السيرة فلعلها جارية من باب العادة أو الاحتياط و يويد ما ذكر حكاية الشهرة على جواز المساوات و معذلك لا يترك الاحتياط بتقدم الإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٨٤، س ١٩: «أما استحباب وقوف».

أقول: والمراد من القيام عن يمينه، هو المساواة مع الإمام قال في نهاية التقرير: لإشكال في استحباب المساواة في المأموم الواحد، و وقوفه عن يمين الإمام إن كان رجلاً أو صبياً، و التأخر في المأموم المتعدد أو الواحد إذا كان أنثى، خلافاً لصاحب الحقائق رحمته الله حيث أوجب التأخر في المتعدد و المساوات في الواحد، مستدلاً عليه بتكاثر الأخبار و استفاضتها بأنه متى كان المأموم متحداً فموقفه عن يمين الإمام و المتبادر منه المحاذاة، و إن كان أكثر فموقفهم خلفه إلخ، انتهى، و كيف كان فلا يجوز التخطي عن ما ذهب إليه المشهور من الاستحباب إذ رفع اليد عن الظهور من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٥، س ١٣: «المشهور حملها على الاستحباب».

أقول: ولكن معذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف الواحد عن يمين الإمام و الجماعة خلفه، و وقوف المرأة مع النساء إذا أمتهن، بناءً على جواز الأخذ



بمرسلة ابن بكير، وإلا فالأحوط هو تقدم المرأة بيسير لعدم ثبوت أخذ المشهور بالمرسلة، واحتمال كون مستندهم غيرها، مع إمكان ورود غيرها في مقام بيان الفرق بين إمامة الرجل والمرأة في جواز البروز وعدمه، ففي جواز التقدم أو لزومه، لزم أن يرجع إلى ما يدل عليه في مطلق الجماعة، وهكذا لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف المرأة ولو كانت واحدة خلف الإمام إذا كان رجلا وإنما لا نقول بالوجوب، لذهاب المشهور إلى الاستحباب، ورفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «يجتمع مع ارتكاب الكبيرة».

أقول: وفيه أنه من البعيد تجوير الصلاة خلف من ارتكب الكبيرة ولم يتب و عليه فيمكن دعوى انصراف قوله «لا تنصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته» عن هذا الفرض واختصاصه بالعدالة المصطلحة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «منافاته مع العدالة».

أقول: لأن العدالة متقومة عندهم بأمرين: أحدهما الاستقامة العملية، و ثانيهما الاستقامة الجنائية، و كلاهما مختلفتان بارتكاب الكبيرة وعدم التوبة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٩، س ٦: «لا بد من معرفتها».

أقول: ولا يخفى عليك أنه مع اعتبار الديانة والأمانة، أيضا يحتاج إلى المعرفة والطريق إذ الوثوق بها طريق وإن كان على وجه الموضوعية لصحة الصلاة ولو مع كشف الخلاف، و عليه فالصحيحة حاکمة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على اعتبار الوثوق، فإنها جعلت الوثوق بالستر والعفاف وإن لم يعلم أنه من خوف الله أو من

دواع آخر، طريقا إلى الديانة والأمانة، وفي حكم الوثوق بها، وحسن الظاهر بترك الكبائر أيضا طريق إلى كونه ستيرا وعفيفا، وستر العيوب أيضا جعل طريقا إلى ترك الكبائر وحسن الحال، وحضور الجماعة عند الصلوات طريق إلى ستر العيوب وذلك تسهيل من ناحية الشارع لإقامة الجماعة كما ذهب إليه استاذنا الأراكي ظاهرا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٥: «تعيين المنشأ».

أقول: والداعي وهو إما الديانة والخوف عن المخالفة وإما المحبوبة عند الناس.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٨: «كاف في ذلك».

أقول: أي في صدق العدالة، ولكن لا يخفى عليك أن حسن الإطاعة و قبح المعصية عقلا ينتهي إلى الديانة والخوف عن المخالفة، لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وعليه فليس مصداقا آخر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٩: «لا تسلم عدم صدق العدالة».

أقول: فيه تأمل لأن العدالة في المقام هي الديانة كما عبر عنها في بعض الأخبار «صل خلف من تثق بديانته»، فدعوى الانصراف في المقام عما ليس ناشيا عن الديانة ليست بمجازفة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢١: «وعلى هذا».

أقول: وأما على ما ذهب إليه المحقق الحائري، فحيث إن العدالة عنده هي الديانة الواقعية والخوف عن المخالفة فلا يكون الستر والعفاف في الجواب، وإن كان مشتملا على الملكة الراسخة، دالاً على العدالة الناشئة عن التدين والخوف

من عقوبة الله جلّت عظمتها إلا تعبداً وليس الطريق عين ذي الطريق حتى يجعل معرفاً منطقياً، وليس الاختلاف بينهما بالاجمال والتفصيل مع فرض كونها الديانة الواقعية في العدالة وعدم أخذ نشو الستر والعفاف عن الديانة الواقعية بل معرفة الستر والعفاف جعلت دليلاً على الديانة الواقعية تعبداً وكيف كان فالسائل سئل عن الطريق إلى العدالة فجعل الإمام تعبداً طرقاتاً إليها، فعلى كل تقدير لا يكون قوله «أن تعرفوه بالستر والعفاف الخ» معرفاً منطقياً بل هو معرف شرعي، ثم معرفة الشخص بملكية الستر والعفاف يحتاج إلى معايشرة تامة في جميع الحالات، وهذا مما لا يتفق لغالب الناس، ولذا جعل الشارع سترة عيوبه في الملاء دليلاً على كونه ستيراً، وجعل طريقاً ثانياً وهو الحضور للجماعة في أوقات الصلوات فإنه دليل تعبداً على كونه تاركاً للمحرمات، ومطيعاً للواجبات، وعلى ما ذكر فالسؤال ليس عن حقيقة العدالة حتى يجاب عنها ويجعل الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل بل السؤال عن الطريق إليها بعد الفراغ عن العدالة كما ذهب إليه استاذنا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢٢: «بالاجمال والتفصيل».

أقول: وعليه فالطريق عقلي لا شرعي وقد عرفت قوة كونه في مقام جعل الطريق لتسهيل الأمر.

قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٦: «ولازم ما ذكر أن يعامل معه معاملة الفاسق».

أقول: وحاصله أن عنوان من تثق بديانته وأمانته أعم من العدالة لصدقه أول البلوغ مع عدم الملكية و لصدقه مع ارتكاب كبيرة مع عدم صدق العدالة بمعناها المعروف، وعلى ما ذكر فالعدالة المعتبرة في هذا الباب هو الوثوق بالديانة، فإن

قلنا بعدم خصوصية باب الجماعة فالمعتبر في جميع الأبواب هذا العنوان، وأما إذا قلنا بأن صلاة الجماعة باب تعبد به الشارع ولذا يحتمل أن يسهل الأمر فيه فلا يمكن التعدي من هذا الباب ولزم أن يقتصر في سائر الأبواب على العدالة المعروفة، كما هو مقتضى الاحتياط، ولكن لا يخفى عليك أن مقتضى صحة أبي يعفور هو جواز الاكتفاء في هذا الباب بالطريق التعبدية من كونه ستيرا عرفا أو مجتبا للكبائر أو حاضرا في أوقات الصلوة في الجماعة، فإنها جعلت طرقا تعبدية، فيدور الأمر حينئذ بين أن يقيد الطرق التعبدية بما إذا توجب الوثوق بالديانة والأمانة وبين أن يكون الطرق المذكورة مجعولة طريقا تعبديا إلى كونه صاحب الديانة والأمانة فاللازم هو الوثوق بالديانة والأمانة في باب الصلاة وهو إما يحرز بالوجدان أو بالطريق التعبدية، والأقرب هو الثاني؛ ولعل الاكتفاء بعدم الشهادة الزور مع سهولة تملك الدراهم والدنانير بها طريقا عرفيا على وجود الديانة والأمانة وما ذكر يظهر أنه لامعارضة بين ما يدل على لزوم الوثوق بالديانة والأمانة وجعل الطرق كما لامعارضة بينه وبين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم الشهادة الزور، نعم يمكن دعوى المعارضة بينه وبين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم المعروفة بالفسق أو بعدم رؤية الذنب، ولكن ما يدل على الاكتفاء بالمذكورات ضعيف، هذا مضافا إلى إمكان جعله أيضا طريقا تعبديا على الوثاقة المذكورة، فلا تعارض بين الأخبار كما لا يخفى. والمراد من العدالة هي الديانة المذكورة كما يظهر من الأخبار اللهم إلا أن يدعى الاتفاق على عدم جواز الصلوة مع من ارتكب المعصية ولم يندم مع الوثوق بديانته وأمانته فعلم منه أن ذلك لا يكفي بل يحتاج إلى حالة توجب الندم وهي العدالة فتدبر.



قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٩: «ثم إنه في قبال ما ذكر».

أقول: حاصله وجود المعارضة بين الأخبار ومقتضى القاعدة هو التخيير، لو لم نقل بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ٣: «فالمعارضة بين الطرفين».

أقول: وبعد المعارضة كان مقتضى القاعدة هو التخيير بين معرفات العدالة فيمكن الأخذ له بالوثوق وما أدرج فيه بالحكومة تعبدا كما يمكن له هو الذهاب إلى عدم الحاجة إلى الوثوق والاطمينان وكفاية عدم ظهور الفسق أو شهادة الزور ولكن يمكن أن يقال إن الاكتفاء بعدم ظهور شهادة الزور في صحيحة حريز عن جهة ملازمته مع الستر والعفاف والاجتناب عن الكبائر، لأن من لم يعتن بالدنيا والدنانير والدراهم ولم يشهد بشهادة الزور والباطل علم أن له ملكة التقوى هكذا قال استاذنا الأراكي (مد ظله العالي) وأما سائر الروايات ففيها ضعف السند مضافا إلى أن قوله «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا» ملازم عرفا للإطاعة والاجتناب في مرحلة الظاهر ومما ذكر يظهر وجه الحمل كما لا يخفى ثم المتحصل أمور، منها أن السؤال في صحيحة ابن أبي يعفور عن الطريق إلى العدالة بعد المفروغية عن معناها، ومنها أن الرواية في مقام جعل الأول وهو الستر والعفاف العملي في جميع الطاعات والكبائر ثم سهل الأمر بالاكتفاء بالحسن الظاهر لصعوبة الطريق الأول، فجعل الحسن الظاهر طريقا إلى الطريق، ومنها أن العدالة هي ملكة قضاء للمغايرة بين الدال والمدلول، حيث أن الإتيان بالواجبات وترك المحرمات طريق ودليل

على العدالة فلا يكون متحدا معه، و منها أن حسن الظاهر كاف و لو لم يعلم أو لم يظن بالظن أو العلم الشخصي الفعلي، لإطلاق الدليل بل مقتضى كون الحسن الظاهر من الأمارات هو عدم الضير في الظن بالخلاف أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ١١: «بأن يفعل ما تتفر».

أقول: هذا التفسير هو الصحيح في معنى المروة وأما ما في العروة من توصيفها بكونها دالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين فهو كما ترى إذ الكلام بعد الفراغ عن العدالة و توصيفها بما ذكر يوجب عدم العدالة و خلفا فيها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١: «و فيما ذكر تأمل».

أقول: وفيه أن ما يستهجن في العادات بحسب الأشخاص والأعصار والأمصاير لا يكون بنفسه حراما شرعا أو قبيحا عقلا، نعم إذا كان كاشفا عن رذيلة نفسانية كدنانة النفس و قصر الهمة فهو مناف للعدالة الأخلاقية دون العدالة الشرعية، ولكن العدالة الأخلاقية غير العدالة الشرعية، وأما ما نسب الى بعض محققي شراح أصول الكافي في باب جنود العقل و الجهل؛ من أن الستر مقابل للتبرج و هو التظاهر بما يقبح و يستهجن عند الشرع أو العرف و منافيات المروة مما يستهجن في العرف، ففيه كما في الاجتهاد و التقليد للمحقق الإصفهاني رحمته الله أن مراده ما يستهجن عند العرف بما هم عقلاء لالمجرد جري العادة على شيء بحسب الأعصار و الأمصاير كما لا يخفى على الخبير بطريقته و أنه في مقام بيان الفضائل الأخلاق و توابعها و الرذائل الأخلاق و لوازمها بما هي كمالات للنفس الناطقة و نقائص لها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٩: «التفصيل المذكور».

أقول: في صحيحة ابن أبي يعفور و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١٣: «تقع المعارضة».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أنه لو تم ذلك اقتضى اعتبارها في الطريق إلى العدالة لا فيها نفسها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «يترك المحرمات».

أقول: ولو لم تكن من الكبائر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «ما لم يعلم الخلاف».

أقول: فإذا علم الخلاف ينافي العدالة الحاكية عن الملكة الباعثة نحو الطاعات واجتناب المحرمات.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٤: «العدالة مساوقة للعصمة».

أقول: فيه منع.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١: «لقول الصادق (عليه السلام)».

أقول: ولكنه لا سند له كما لا جبر لضعفه.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ٦: «بل لأن التقيد بخصوص الكبائر».

أقول: وفيه أن التقيد بخصوص الكبائر في الطريق لامانع منه، و معناه أن باجتناب الكبائر تقوم الأمانة على العدالة و هي الملكة الباعثة نحو الطاعات و

ترك جميع المحرمات ولو كانت من الصغائر، و من المعلوم أن الطريق المذكور تكون أمانة ما لم يعلم الخلاف، وأما معه فلا أمانة. ولا يلزم أن يكون الطريق مساوقاً مع ذي الطريق، فيمكن أن يكون الطريق متقيداً بالمذكور مع كون المكشوف هي الملكة الباعثة نحو جميع الطاعات وترك المحرمات كافة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١٢: «الكبائر ما أوعده الله تعالى».

أقول: ولو لم يكن في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٣: «ويلزم مما ذكر طرح أخبار كثيرة».

أقول: أي ويلزم من جعل المعيار في تشخيص الكبائر هو الكتاب العزيز، الإعراض من الأخبار الكثيرة الدالة على الكبائر التي ليست في الكتاب، مورداً للوعد بالنار، ومع الإعراض لأمجال للتخيير بين الأخبار الكثيرة بعد تعارضها في نفسها إذ التخيير حكم المتعارضين الذين فرغنا عن حجيتهما، ومع الإعراض لاحجية لها، كما لا يخفى. ثم بناءً على كون المعيار هو الكتاب لا يشكل تميز الكبائر، فالمذكور فيه هو الكبائر وهكذا الموارد التي نقطع بكونها أشد مما في الكتاب أو مساوية معها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٢١: «وقد يقال هذه الأخبار».

أقول: وسيأتي الكلام فيه في المجلد الخامس ص ١٦٦.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٣: «وأخذ المشهور».

أقول: و لازم هذا الأخذ هو طرح ما عدى الأخبار الدالة على أنها ما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز، كما مر في الصفحة السابقة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «لا يوجب ما ذكر».

أقول: من القطع بكون بعض المعاصي أشد إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «عن الأخبار».

أقول: أي الأخبار الدالة على أنها ما أوعده الله عليه النار في الكتاب.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٦: «مع التعدي لا يبعد».

أقول: أي و مع التعدي عن مورد الأخبار الدالة على أن الكبائر ما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٨: «فمشكل جدا».

أقول: والإشكال ناش من القول بمفهوم العدد المذكور في الأخبار في مقام تحديد الكبائر، ولكن يمكن أن يقال إن ذكر العدد في مقام التحديد وإن كان له مفهوم، ولكن بعد اختلاف الأخبار في المذكورات فيها في مقام بيان الكبائر، يعلم أنه ليس له مفهوم، فلا تعارض بينها فيؤخذ بالمذكورات فيها، وإليه يؤول ما في المستمسك حيث قال: «ثم إن الوجه في اختلاف النصوص في عددها إما اختلافها في مراتب العظمة، كما يشير إليه بعض النصوص أو لورود النص لمجرد

الإثبات لدفع توهم عدم كون ما ذكر من الكبائر من دون تعرض للنفي، فلا يكون موردا للحصر أو غير ذلك مما به يرتفع التنافي بينها انتهى، فافهم».

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ١٠: «وقد يقال:».

أقول: ولعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير للبروجردی رحمته الله فراجع تجده نافعا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ٦: «ويشهد له ما عن الصدوق».

أقول: هذا مضافا إلى أن الأصل كاف في المنع، و لأجله أيضا يمنع إمامة المضطجع للقاعدين، وإلا فالنص مختص بإمامة القاعد للقائم، اللهم إلا أن تلغى الخصوصية، نعم لو ثبت الإطلاق في باب الجماعة لامجال للأصل في مثل المذكور كما لا يخفى، هذا مضافا إلى تأييد الصحة بما في ذيل صحيحة جميل الواردة في إمام قوم أجنب وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ومعهم ما يتوضؤون به أيتوضأ بعضهم ويؤمهم؟ قال عليه السلام لا ولكن يتمم الإمام ويؤمهم فإن الله جعل التراب طهورا^١، لأن الظاهر منها أن الذيل تعليل لصحة إمامة الجنب، كما يقتضيه ظاهر السؤال للصحة صلاة المقيم فهو يدل على كلية جواز الإتمام بكل من تباح له الصلاة و تصح منه وإن كان ناقصة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٤: «فتأدية الضامن».

أقول: وفيه أن الضمان العرفي لا يخلو عن التأدية كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٧: «يكفي عموم لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب».

أقول: أي يكفي لعدم جواز إمامة الأُمى للقاري، عموم «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «أما أولوية المذكورين».

أقول: ربما يقع الكلام في أن مزاحمة صاحب المسجد هل يكون محرمة أم لا؟

ظاهر الأحقية هو عدم الجواز، ولكن حيث لا يكون النصوص صحيحة فلا دليل على الحرمة، وحكاية الإجماع لاتفيد الحرمة أيضا لأن ظاهر الإجماع هو التسالم على الاستحباب، اللهم إلا أن يتمسك بعموم «من سبق إلى مكان» لإثبات لزوم مراعاة صاحب المسجد، ولكنه كما ترى وإن كان الاحتياط أولى نعم يمكن أن يكون اشغال المسجد مع كون الغير إماما راتبا منافيا للمروءة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «فيدل عليها».

أقول: هذا مضافا إلى دعوى الإجماع صريحا وظاهرا كما عن جماعة في الجملة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٣: «ولا دليل يعتد به عليه».

أقول: ولعله يكفي في ذلك، ما روي مرسلا عن النبي ﷺ قدموا قريشا و
لأنقذموها، و ضعف الخير مجبور بالشهرة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٥: «فربما يشهد له خبر الحسين ابن زيد».

أقول: وفي المستمسك: إن كان المراد تقديمهم له شأنًا بمعنى أن يكون للمؤمنين رغبة و ميل إلى تقديمه، يشكله الوجه فيه و التعليل باجتماع القلوب و

حصول الإقبال، لا يصلح لرفع اليد عن إطلاق أدلة المرجحات الآتية. إلا أن يستلزم ذلك، الرضا بإمامة من قدموه، فيدخل فيما في حديث المناهي من قوله «من أم قوما» (إلى أن قال) لكن منصرف ذلك: كون الرضا والكراهة لجهات شرعية موجبة للترجيح في نفسها، فتدخل فيها المرجحات الآتية فلا يحسن جعلها في قبالتها، فتأمل. والأمر سهل. انتهى، وفيه ان حمل الرضا في الرواية على الرضا بالجهات الشرعية لا وجه له بل الناس كثيرا ما لا يتوجهون إلى الجهات الشرعية.

قوله في ج ١، ص ٤٩٩، س ٣: «وأما تقديم المذكورين».

أقول: وفي المستسلك: يجب رفع اليد عما هو ظاهر النص والفتوى - بل نسب إلى الإجماع صريحا وظاهرا - من تقديم الترجيح بالأقرنية [بما دل على فضل العلماء وأنهم ورثة الأنبياء وأنهم الحجج على الناس وأنهم كانباء بنى اسرائيل وأنهم سادات الناس وأن من أم قوما وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة إلى غير ذلك] ولا سيما وكون الصالح للاعتماد عليه من النصوص خبر أبي عبيدة ومورده صورته تشاح الأئمة في المأمومية، وهو مما يبعد جدا شموله لصورة كون أحدهم فقيها والآخر عاميا والترجيح بالأفقهية - فيه وفي غيره - بعد الأقرنية يراد به الترجيح بالتفاضل بالفقه، لا على نحو يكون أحدهم مجتهدا والآخر عاميا مقلدا له أو لمثله. ثم قال في ترجيح قول صاحب العروة حيث قدم الأفقهية على الأجودية في القراءة بأنه حيث إن الترجيح ليس إلزاميا فالترجيح بما ذكره المصنف - لو سلم أنه خلاف ظاهر النصوص - أولى لكونه أقرب إلى الواقع مما اشتملت هي عليه، لقرب ورودها مورد التقية. انتهى، وفيه أن

بعض ما دل على فضل العلماء لا إطلاق له لأنه في مقام بيان أصل الفضيلة فلامعارضة بينه وبين ما يكون ظاهره تقديم الأجودية في القراءة، ولو سلم المعارضة في البعض الباقي أمكن القول بالتخيير لو لم يكن ترجيح.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ٨: «فلم يرد فيما وصل إلينا».

أقول: ولعل الدليل هو المشهور أو الإجماع القائم على الكراهة، فإنه يحكي عما ترفع اليد عن ظهور الأخبار في عدم الجواز، ثم إنه قال في نهاية التقرير: إن كان الأغلف متمكنا من الختان، ومع ذلك لم يفعل فهو فاسق، لتركه ما أمر به. وإن لم يكن متمكنا منه بحيث كان تركه مستندا إليه فلا يعلم دلالة الرواية على النهي عن إمامته لانصرافها عنه بل ظاهرها عدم الشمول انتهى، ولكنه كما ترى لأنه لا وجه للانصراف كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ١٢: «للمنع مانع عن ظهور إطلاق النهي».

أقول: ولا يخفى عليك أن الممنوع هو إرادة خصوص الأفراد الغير الغالبة، وأما إرادة الجميع فلا مانع منه. وبالجملة دعوى الانصراف بغلبة خارجية كما ترى. وما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث قال: دليل النهي عن الاهتمام به منصرف إلى من لا يعلم منهم الأحكام الشرعية.

قوله في ج ١، ص ٥٠٣، س ٧: «وفيه تأمل».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى التأمل في مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، عدم خصوصية الموارد المذكورة، من انكشاف كون الإمام كافرا أو محدثا أو منحرفا عن القبلة، زائدا عن مقدار المعفو عنه. وعليه فيلحق بهذه الموارد ما إذا

ظهر أن الإمام فاسق أو امرئة، في أحكام الجماعة، من عدم لزوم إعادة الصلاة و إن زاد ركنها، لإطلاقها وترك الاستفصال؛ بخلاف ما إذا لم يلحقا بهذه الموارد فإن الصلاة صحيحة بقاعدة «لاتعاد» ما لم يزد ركنها. وبالجمله ظاهر هذه الروايات الدالة على عدم إعادة المأمومين من دون استفصال بين زيادة الركن وعدمها، هو صحة الجماعة وترتب أحكامها ومنها هو صحة الصلاة ولو زيد ركن فيها.

قوله في ج ١، ص ٥٠٣، س ١٣: «و في قبال هذه الأخبار أخبار ضعيفة».

أقول: أي في قبال الأخبار الدالة على عدم لزوم الإعادة عند انكشاف حدث الإمام.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ١: «ولا يبعد التمسك بحديث».

أقول: أي ولا يبعد التمسك بحديث «لاتعاد» فيما إذا اختير أو رجح جانب ما دل على ضمان الإمام عند كونه جنباً أو غير طاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ٢: «أما ما يقال».

أقول: كما في نهاية التقرير، ٢٩٧.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ١٧: «استظهار هذا من ما دل».

أقول: أي التقبل والإسقاط عند تبين الكفر ثم لا يخفى عليك أن استظهار ذلك مما دل على أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، بعيد جداً، لأن قوله «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب» في مقام بيان جزئية الفاتحة. وليس في مقام بيان حكم بطلان الصلاة عند عدم الإتيان بها غفلة أو عذراً أو سهواً.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ٦: «توقف على الشمول».

أقول: فيلزم الدور.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٠: «هذا الاحتمال بعيد».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين أدلة اعتبار الوثوق و الديانة الظاهرة في الطريقة، مع أدلة صحة الاقتداء باليهودي أو المحدث، هو كفاية أحد الأمرين من الواقع وإحراز الواقع. واحتمال أن يكون صحة الاقتداء من باب الإسقاط والتقبل بعيد جداً.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٢: «أو حال الصلاة».

أقول: ولا يخفى عليك كفاية مرسل الفقيه لبيان حكم الالتفات في حال الصلاة وأثناءها، من صحة الجماعة. قال أمير المؤمنين عليه السلام ما كان من إمام تقدم في الصلاة وهو جنب ناسياً أو أحدث حدثاً أو رعى رعافاً أو أذى في بطنه، فليجعل ثوبه على أنفه ثم لينصرف، وليأخذ بيد رجل فليصل مكانه ثم ليتوضأ وليتم ما سبقه من الصلاة وإن كان جنباً فليغتسل وليصل الصلاة كلها انتهى، نعم لا يترتب عليه آثار الجماعة بالنسبة إلى بقية الصلاة لو أدام الجماعة مع الالتفات المذكور، ولعل مراد المصنف هو ما إذا التفت ولما يدخل في الصلاة فإنه لا يجوز له الدخول في الصلاة وإن كان الإمام غير ملتفت ولو دخل فيها معه لا يترتب عليه آثار الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٤: «يزيد ركن».

أقول: ظ ركذا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٨: «ويجوز أيضا».

أقول: ظاهره هو حصر مورد جواز المشى بحال الركوع أو بعد السجدة، ولكن ذهب السيد في العروة إلى جواز ذلك بعد الركوع أو في السجود أو بعد سجدة واحدة أيضا ولعله، كما في المستمسك، لدلالة مجموع النصوص عليه فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ١: «بما إذا لم يكن».

أقول: كما يظهر من تعليقة السيد البروجردي رحمته الله على العروة، حيث قال: الظاهر إن هذا الحكم استثناء من كراهة الوقوف منفردا عن الصف فقط، فلا بد من تحقق جميع شروط الجماعة فيه حتى عدم البعد. انتهى، وفيه، ما في المتن من ترك الاستفصال. و لا وجه لحمل هذه المطلقات على صحيح إسحاق، فإن موضوع هذه المطلقات و موضوع الصحيح المذكور متعددان، «أدخل المسجد و قد ركع الإمام فاركع بركوعه و أنا وحدي و أسجد فإذا رفعت رأسي أي شيء أصنع؟ قال قم فاذهب إليهم فإن كانوا قياما فقم معهم و إن كانوا جلوسا فاجلس معهم». هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن الصحيح المذكور محمول على المطلقات، اللهم إلا أن يقال إنه يكفي لحمل النصوص على الوقوف في صف وحده، ظاهر عبارة الأصحاب ولكنه غير ظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ٢: «وغيرهما أولا وجهان».



أقول: كانخفاض محل المأموم عن محل الإمام أو المشي إلى غير جهة الإمام، مع عدم الخروج عن جهة القبلة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٧: «لكنه يشكل بناء على حرمة».

أقول: ولعل الإشكال هو الإشكال المذكور في المستمسك: من دعوى كون القرينة على عدم العموم، هو حرمة قطع النافلة الملازم لوجوب فعلها بعد الشروع فيها، فلا تكون حينئذ من التطوع. ولكن يدفعها إن الظاهر من التطوع ما كان تطوعا، لا بالنظر إلى حرمة القطع، بل يكون صرف وجوده تطوعا، وإن وجب إتمامه على تقدير الشروع فيه، هذا مضافا إلى إمكان منع حرمة القطع بقول مطلق في النافله حتى في هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٨: «و مع هذه الشبهة».

أقول: وقد عرفت الجواب عن الشبهة المذكورة، و مع الجواب المذكور، فالدليل على الاستحباب، لعله هو ما في المستمسك: من أن الظاهر من الصحيح المذكور هو أفضلية القطع لتدارك فضل الجماعة كما هو ظاهر الأكثر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٢٢: «من قبيل الشك في المقتضي».

أقول: وفيه أن أدلة اعتبار الاستصحاب تعم الشك في المقتضي، كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٧: «فلاتافي رجحانها».

أقول: دلالة الأخبار على راجحية المتابعة في التشهد الأول، غير ثابتة. نعم يدل على راجحيتها في التشهد الثاني، خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند. فالمتيقن من الأخبار هو رجحان المتابعة في السجدة لاسيما سجدة الركعة الأخيرة، فإنه يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم، ولكن يمكن التمسك لراجحية المتابعة في التشهد الأخير بموثق عمار عن الصادق عليه السلام «عن رجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهد، وليس خلفه إلا رجل واحد عن يمينه قال لا يتقدم للإمام ولا يتأخر الرجل ولكن يقدم الذي يدخل معه خلف الإمام فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتهم صلاته»، اللهم إلا أن يقال بمعارضة تلك الخبر لصحيح ابن مسلم، حتى يكون يدرك الصلاة مع الإمام «قال عليه السلام إذا أدرك الإمام و هو في السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرّك لفضل الصلاة مع الإمام لدلالته على أقصى ما تدرك به الجماعة و هو إدراك السجدة الأخيرة»، كما هو مضمون الصحيح «فإذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة فاتت الجماعة». و الجمع بينهما كما في المستمسك، بحمل الصحيح على إدراك تمام فضل الركعة مع الإمام بإدراكه في السجدة الأخيرة، و بحمل الموثق على إدراك الفضل في الجملة لو أدركه في التشهد، مدعياً بأنه نوع من الجمع العرفي و حمل الظاهر على الأظهر كما ترى إذ لاشاهد عليه كما لا يخفى فمقتضى التعارض و عدم الترجيح هو التأخير بالنسبة إلى التشهد الأخير.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٨: «فيشكل استفادة لزومه».

أقول: فلا وجه لرفع اليد عما هو ظاهر في الدخول في الصلاة بعنوان امتثال أمر الصلاة، كالأمر بالسجود والتكبير في مثل خبر معاوية بن شريح «حيث قال كبير و سجد معه أو خبر معلي بن خنيس حيث قال فاسجد معه»، بل الاستظهار

المذكور، كما في المستمسك، تكون قرينة على أن المراد من الضمير في قوله «و لاتعتد بها» راجع الى السجود لا إلى الصلاة أو إلى الركعة، أضف إلى ذلك، أن قوله في موثقة عمار «فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتى صلاته» ظاهر في لزوم الإتمام، ولكنه مخصوص بالتشهد، فالأحوط إن لم يك الأقوى هو التفصيل، كما في العروة بين التشهد و السجدة، بالاستيناف بعد الإتمام، فيما إذا أتى بالتكبير بقصد الصلاة و دخل في السجدة دون التشهد، نعم لو أتى به بقصد إدراك فضل الجماعة فليستأنف بعد الإتمام.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «احتمال زيادة التكبير».

أقول: و الزيادة محرمة، فالاستئناف كما يحتمل وجوبه يحتمل تحريره.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «ولا يمكن الاحتياط».

أقول: وفي المستمسك: يمكن أن يكبر تكبيرا مرددا بين الافتتاح على تقدير لزوم الاستئناف، و بين ذكر المطلق على تقدير لزوم الإتمام.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٢: «وقد ظهر من بعض الأخبار».

أقول: و هو خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند هذا مع ظهوره في التشهد الأخير، فلادلل على إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد، بل يدل على خلافه بالنسبة إلى التشهد الأول موثقة عمار، كما عرفت و حملها على ورودها في مقام نفي توهم الوجوب بعيد جدا، إذ احتمال وجوب المتابعة في الفرض المذكور في الرواية كما ترى، فافهم. نعم قد عرفت دلالة موثق عمار على إمكان إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد الأخير، ولكن عرفت أيضا

معارضته بصحيح ابن مسلم وغيره الدال على أن أقصى ما تدرك به الجماعة، إدراك السجدة الأخيرة ومقتضى القاعدة هو التخيير؛ وكيف كان فلو كبر بقصد الصلاة وأتى بالتشهد الأخيرة فعليه أن يتم صلاته ولا يجوز له أن يستأنف إلا إذا أتى بتكبير بقصد إدراك فضل الجماعة، لا الدخول في الصلاة. ولكنه محل إشكال لعدم دليل على مشروعيته إلا إذا أتى به رجاء.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٣: «يدل عليه روايات منها».

أقول: ولا يخفى عليك، أن ظاهر قول المحقق، هو عدم جواز التسليم بدون العذر، أو نية الانفراد بل يجب المتابعة، ولكن ظاهر النصوص عدم تقيدها بالعذر أو نية الانفراد، و حملهما على صورة العذر أو نية الانفراد خلاف الإطلاق، وعليه فيجوز للمأموم ولو بدون العذر أو نية الانفراد، التسليم قبل الإمام. كما ذهب إليه السيد في العروة وجل المدققين في تعليقاتهم عليها.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ١٢: «في مسألة اشتراط».

أقول: راجع ص ٤٧٢.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ٢: «الأولى التعبير بکراهة».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله لا عريش كعريش موسى يدل على فضل عريش موسى، ولا يدل على حزاة التسقيف، والأولى أن يكون المسجد مسقفا بالعريش الذي لموسى على نبينا وآله وعليه السلام، وخلافه ترك المستحب، والأولى، لا فعل الكراهة. نعم تدل على كراهة الصلاة في المظلمة حسنة الحلبي أو صحيحته ولا وجه لكراهة الصلاة إلا كراهة كون المساجد مظلمة، ولكن مقتضى الجمع بين

حسنة الحلبي أو صحيحته و بين حسنة عبدالله بن سنان، هو اختصاص الكراهة بما إذا لم تكن حاجة إلى السقف و التظليل، و أما الجمع بينهما بحمل المظلة على خصوص المسقفة كما في المتن لاشاهد له، و عليه فالتظليل و لو لم يكن بالسقف، مكروه إذا لم تكن حاجة، و لا يكون مكروها إذا كانت الحاجة، فافهم، و لو كان السقف غير عريش. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر من أن الأولى كراهة مطلق التظليل حتى العرش لغير الحاجة، و لا بأس بما كان عرشا مع وجودها و أما غير العرش فيكره، و إن مست الحاجة إليه، كما يدل عليه الحسن السابق. و به يجمع بين الأخبار حتى ما أرسله في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «أول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرها و يأمر بها فيجعل عريشاً كعريش موسى» إلخ لما عرفت من عدم دلالة حسنة عبدالله بن سنان على الكراهة في غير العريش، فالتفصيل بين العريش و غيره في إطلاق الكراهة في الثاني دون الأول، من جهة الحاجة و عدمها، لا وجه له. و أما ما دل على عدم السقوف و تبديلها بعريش فلا يكون في مقام بيان أن السقف مكروه حتى عند الحاجة، هذا مضافا إلى أن التبديل المذكور لعله من جهة مراعات المستحبات، فلا ينافي مع عدم كراهة السقف عند الحاجة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ١٥: «كراهة التسقيف».

أقول: و فيه منع كما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١: «لكنه المشهور».

أقول: وعن المنتهى الاستدلال بخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه: «إن علياً عليه السلام مر على منارة طويلة فأمر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة إلا مع سطح المسجد». ولكنه محل نظر! لأنَّ النهي عن ترفع المنارة عن سطح المسجد أجنبي عن استحباب كون المنارة مع حائط المسجد، وبالجملة لم أجد دليلاً على الاستحباب المذكور، كما صرح به المصنف فلا دليل له إلا ذهاب المشهور، هذا مضافاً إلى ما فيه من استنادهم إلى التعليقات من أن في جعل المنارة مع الحائط التوسعة ورفع الحجاب بين المصلين، اللهم إلا أن يكتفى فيه بما في الجواهر: من أن الحكم استحبابي يتسامح فيه انتهى، ولكن شمول أدلة التسامح في السنن لمثل ما لم يكشف عن المعصوم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٥: «أما استحباب الإسراج».

أقول: وهل يكون إسراج السرج من المساجد مستحباً أم لا؟ قال في الجواهر: الظاهر عدم حصول الاستحباب بإسراج السرج من المساجد، إلا أن يكون محتاجاً باعتبار سعيته.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٨: «ووقاية لطرؤ الضرر».

أقول: ولا يبعد القول بالوجوب فيما إذا كان عدم النقض موجبا للضرر على المارين، كما صرح به في المدارك على المحكي عنها في الجواهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٢: «في الخبر المتقدم».

أقول: و هو حسنة من عبدالله بن سنان الماضية في ص ٥١١، ولكن المصلحة المذكورة في الرواية هي مصلحة التوسعة، و هل تلحق بها غيرها كالتنقض لتغيير هيئة المسجد؟ ذهب إلى الإلحاق في الجواهر، حيث قال أقواهما ذلك مع المصلحة و حصول المفسدة في الهيئة انتهى، و لعل وجهه هو عدم الفرق بين مصلحة التوسعة و غيرها من ساير المصالح العامة، و الظاهر من المتن أيضا هو الجواز بترتب المصلحة، ولكن مقتضى وجوب إبقاء الوقف على ما هو عليه، هو الاختصار على ما ثبت جوازه بفعل النبي ﷺ أو سيرة المستمرة، و أما إلغاء الخصوصية فمشكل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٤: «و مع عدم الحاجة».

أقول: أي و مع عدم الحاجة إليها بالفعل أو بالقوة و المثال، و هكذا الأمر لو تعذر صرفه فيه بجهة من الجهات، كما عن صاحب الذخيرة حيث قال: لو تعذر صرفه فيه أو حصل الاستغناء بالكلية في الحال و المأل، جاز استعمال آله في مسجد آخر انتهى. و أما الاكتفاء بالأحوجية في جواز صرفه في مسجد آخر فلا دليل له، بعد أن الأصل هو كون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٩: «و مخالفة المشهور مشكل».

أقول: قال في الجواهر بعد الإشكال في الأدلة التي استدلل بها على الحرمة: «و من هنا كان خيرة جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الدروس الكراهة كما هو ظاهر أخرى، بل حكاه في الذكرى عن الجعفر أيضا، و في كشف اللثام عن

«ب» و «مع» سواء فسر الزخرفة بالترزين و النقش بالزخرف و هو الذهب» انتهى، وكيف كان فلا دليل على الحرمة، غايته هو الكراهة، ثم إن حرمة النقش و لو بغير ذوات الأرواح هو المحكي عن كشف اللثام في الجواهر، ولكن لا دليل عليه في المقام بالخصوص عدى ضعيف عمرو بن جمع سألت أبا عبد الله عليه السلام : «عن الصلاة في المساجد المصورة فقال أكره ذلك، ولكن لا يضر كرم اليوم و لو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك». ولكنه غير ظاهر الدلالة على الحرمة، نعم لو قلنا بحرمة مطلق تصوير ذوات الأرواح و لو في غير المساجد، لكان حرمة تصوير ذوات الأرواح في المساجد من مصاديق تلك الحرمة الكلية، ولكنه مختص بذوات الأرواح، و لعل المنصرف من الصور هو ذوات الأرواح لا الأعم منها.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٢٢: «إختصاص الحكم بظاهر المسجد».

أقول: ولكن التعدي عن مورد هذه الأخبار إلى غيرها خلاف الإجماع المدعى، ضرورة عدم الفرق بين تحت المسجد و فوقه، نعم يمكن التعدي إلى كل أرض تعسر إزالة النجاسة منها أو تعذر و لا يجب انتظار طهارتها.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٨: «المقام موقوف على كون».

أقول: فما في الجواهر: من أن الحصى كساير فرش و آلاته المعلوم حرمة إخراجها من المسجد، غير ثابت، فإن إخراج آلات المسجد بعد كونها موقوفة ينافي الوقفية، و أما إخراج الحصى فمنافاته مشكوكة، و مقتضى الأصل هو الجواز. نعم لو أخرج حصى المسجد و ترابه بمقدار يصدق تنقيص المسجد ينافي الوقفية.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٠: «دلالته قاصرة مع ما في ذيله».

أقول: ولعل وجه القصور؛ هو أن جواز الرد إلى المسجد الآخر، دليل عدم دخولها في الوقف، وإلا لوجب الرد إلى المسجد المأخوذ منه.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «البيع والشراء».

أقول: ولا خصوصية لهما بل المعاملات مطلقا، بل الإيقاعات، إلا ما يندرج منها في القربات نحو النذر والوقف والعتق ولعل النكاح منها، كما في الجواهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «وإنفاذ الأحكام».

أقول: ولا يخفى عليك أنه إن أريد من الإنفاذ إنشاء الأحكام فقد دل عليه ما روي عن علي بن أسباط، ولكنه يعارضه ما عن أمير المؤمنين والنبى و داود عليهم الصلاة والسلام من أنهم أنفذوا الأحكام في المساجد، و من هنا قال بعض متأخري المتأخرين إلى عدم الكراهة في ذلك، تبعاً للمحكي عن الشيخين و سلار والحلي وغيرهم من المتقدمين. بل ربما كان ظاهرهم الاستحباب بل لعل عدم الكراهة خيرة الأكثر. و إن أريد منه إجراء الأحكام والعمل على مقتضياتها من الحبس والحد والتعزير ونحوها فلا دليل عليه، و لذا قال في الجواهر: فلعل الأقوى عدم الكراهة مطلقا، والنصُ إما مطرح أو محمول على إرادة الأحكام الصادرة من قضاة العامة، لأنها باطل محض، نعم لا ينبغي ترك الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٧: «وإنشاد الشعر».

أقول: قال في الجواهر: لا يبعد في النظر عدم الكراهية فيما يقل منه و يكثر نفعه، كبيت حكمة و شاهد على لغة مثلا في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ، و مرثي

الحسين عليه السلام و مدح الأئمة عليهم السلام و هجاء أعدائهم، كما مال إلى ذلك الشهيدان و الكركي و سيد المدارك و الفاضل الإصفهاني و المحدث الكاشاني و العلامة الطباطبائي رحمتهما، لالاستبعاد الكراهة في ذلك، إذ قد ورد عنهم النهي عن قراءة الشعر في شهر رمضان و إن كان فيهم، بل لصحيح ابن يقطين «سئل أبا الحسن عليه السلام عن إنشاد الشعر في الطواف فقال ما كان من الشعر لا بأس»، فلا بأس به إذ الظاهر إرادة نفي الكراهة فيما لا بأس به الشعر، هذا مضافا إلى إمكان دعوى الانصراف إلى غير ذلك من الغزل و نحوه و إلى إنشاد أمير المؤمنين عليه السلام في المسجد و إنشاد بعض الناس بين يدي النبي صلى الله عليه وآله. كل ذلك مع شهادة الاعتبار أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٢٠: «أما عمل الشرف فيدل».

أقول: الشُرف كما في الجواهر: بضم الشين و فتح الراء جمع شرفة بسكونها ما يبني في أعلى الجدران انتهى، و في بعض كتب اللغة الشرفة كغرفة هي ما يبني في أعلى الجدار و يقال له بالفارسية بالكن.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٢: «ويشكل استفادة الحكم».

أقول: من دعوى ظهور الخبر في المحاريب المتخذة مستقلة في المساجد لالداخلية في حائطه، و عللها الشهيدان بضرورة أنها هي القابلة للكسر لا تلك.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «و من».

أقول: فمع هذا الاحتمال لم تثبت كراهة مطلق المحاريب، و لو كانت مجرد أثر في الجدار ضبطا للقبلة أو داخلية فيه قليلا، فلا كراهة في مثله. كما قال في الجواهر: يؤيده السيرة الآن على اتخاذها من غير تكبير بل لامسجد غالبا إلا و فيه

ذلك. انتهى؛ فالكرهه مختصة بالمقاصير التي أحدثها الجبارون كما في صحيحة زرارة، أو المحاريب التي أحدثت في المساجد كمذابح اليهود مستقلة عن الجدار، كما هو القدر المتيقن في خبر طلحة أو المحاريب الداخلة في الحائط كثير المشابهة للمقاصير التي يحصل معها الحيلولة بالنسبة إلى من يكون في جانيه، ولكن إقامة الدليل على كراهة الأخير محل تأمل وإشكال. والاستدلال بخبر طلحة مدعياً بأن الكسر لا خصوصية فيه بل المراد منه مطلق التحريب، فيشمل المحاريب التي دخلت في الجدار كثيراً التي يحصل معها الحيلولة، أو بأن الكسر يصدق بتخريبها أيضاً بعد كونها بارزة عن جدار المسجد، ولو من خلفه، لا يخلو عن المناقشة، بعد عدم معلومية كيفية المحاريب التي رآها أمير المؤمنين عليه السلام في زمانه. وبالجمله القضية قضية خارجية فإذا علم بكيفيتها حكم بكرهتها، وأما مع عدم العلم واحتمال كونها مستقلة فلا دليل عليها، اللهم إلا أن يكون الحكم بالكرهه من باب التسامح في السنن، بدعوى كفاية المشابهة بالمكروه في الكراهة. وهو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «المتحمل أن يراد».

أقول: المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٦: «فيشهد لها».

أقول: والصحيح عن جعفر بن إبراهيم عن علي بن الحسين عليه السلام «قال قال رسول الله ﷺ من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد فقولوا فض الله فاك انما نصب المساجد للقرآن» انتهى، ثم إن التعبير بالكرهه مع أن الوارد هو الأمر

بالتجنب لتبادر النهي عن الفعل من الأمر بالاجتناب هذا مضافاً إلى وجود النهي في بعض الأخبار مع التذيلات المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٩: «المجانين والصبيان».

أقول: وقيد بعضهم بمن يخاف فهم التلوّث دون غيرهم ممن يوثق بهم، جمعاً بينها وبين ما ورد من استحباب تمرينهم على إتقانها. قال في الجواهر لا بأس بهذا التقيد، مع عدم مخافة ما ينافي توقير المسجد أيضاً من اللعب و نحوه أو اذية المصلين، ثم قال و وجهه واضح، انتهى. و لعل وجهه هو أنه مقتضى الجمع بينها وبين أدلة كراهة اللعب أو اذية المصلين.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ١٤: «من ذيل هذه الصحيحة».

أقول: و في الجواهر: «لكن ظاهره ارتفاع الكراهة بالصلاة ركعتين. و لم أجد من نص عليه و لاثبت اعتبار الخبر، فالحكم به مشكل، و التسامح في الكراهة لا يقتضي التسامح في واقعها». و فيه أنه لا يضر عدم تصريح أحدٍ عليه، بعد عدم بنائهم على ذكر أمثال هذه الأحكام، و مطابقة الرواية مع فتوى المشهور بكراهة الاستطراق نكفي في اثبات اعتبار الخبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ٥: «ربما يستشعر كراهته».

أقول: إذ المعلوم أن التغطية المذكورة فيه لدفع الاستقذار، و قتله استقذار. ولكن يمكن أن يقال و لعل الاستقذار من جهة بقاء جثة القمل المقتول لا من جهة استقذار القتل، فلادليل على كراهة قتل القمل، نعم لا يناسب ذلك مع توقير المسجد.



قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ١٩: «تقديمها على الزوال».

أقول: سواء كان نصف النهار أو قبله بل اللازم هو زوال الشمس، كما نص عليه في الروايات.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٤: «النظر إلى وقت الفضيلة».

أقول: أي النظر في وقت الظهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٧: «الظاهر من الأخبار».

أقول: وفي الجواهر: لكن قد يناقش في بعض النصوص المزبورة باحتمال إرادة الظهر من الجمعة، بل لعله الظاهر من بعضها، بقرينة معلومية عدم صلاة الإمام بل الرواة غالباً للجمعة يومئذ و مساوات السفر للحضر في الوقت و معلوم أنها ظهر في الأول. و استفاضة النصوص في توقيت الظهر بذلك في يوم الجمعة، إلى أن قال و لو سلم بعد إرادته من الجمعة في بعضها أمكن حمله فيها على بيان الفضل، كوقت العصر المذكور في كثير منها معها، نحو ذكر الظهر في السفر بل يحتمل في جملة منها إرادة بيان ابتداء الوقت بالزوال، رداً على المحكي من فعل أبي بكر لها قبله، بل رواه عن النبي ﷺ أيضاً؛ فلا تعارض حينئذ إطلاق الأوامر و استصحاب بقاء الوقت إلى آخر ما قال، و يمكن أن يقال إن صلاة الجمعة لاسيما مع تقابلها مع صلوة العصر و الظهر ظاهرة في صلوة الجمعة المعهودة في عصر الأئمة، و حملها على صلاة الظهر خلاف الظاهر جداً. و معلومية إرادة الظهر من بعض الروايات بالقرينة المذكورة لا يشهد على إرادة ذلك في الباقي مع عدم القرينة و ظهور اللفظ في صلاة الجمعة. كما أن استفاضة النصوص في توقيت

الظهر بذلك في يوم الجمعة أيضا لا توجب رفع اليد عن ظهور اللفظ. و أيضا إمكان حمله على بيان الفضل لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأدلة في أنها في مقام بيان الشرائط المعتمدة الدخيلة، فمع الظهور المذكور لا مجال للأخذ بإطلاق الأوامر إذ استصحاب بقاء الوقت كما هو الظاهر وبالجمله ظاهر الأدلة، هو أن وقت صلوة الجمعة هو أدائها عند الزوال بحيث يصدق على أدائها أنه وقع حين نزول الشمس فلا يجوز تأخير الأداء عن أول الوقت. ثم وقع الكلام في أنه هل يجوز للخطيب الذي شرع عند الزوال أن يطيل الخطبة أو الصلاة؟ يمكن: أن يقال يجوز ذلك ما لم يناف صدق الصلاة عند الزوال، اللهم إلا أن يقال إن المراد من اشتراط الزوال هو عدم تأخير الشروع، فيجوز له التطويل، ولكن قوله إن وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام يدل على خروج صلاة الجمعة عن وقتها لو طالت الخطبة أو الصلاة بحيث صار الظل مثله، اللهم إلا أن يقال إن المراد من قوله إن وقت العصر الحديث هو بيان فضيلة الوقت لا الوقت المشروع، فافهم. وكيف كان فإن طال حتى لم يدرك الركعة قبل صيرورة الظل مثله خرج الوقت كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٢٠: «حيث إنه عليه السلام».

أقول: فترك الاستفصال دليل على ذلك مضافا إلى الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ٢: «مقيدتان بغير هذه الصورة».

أقول: بعد ما عرفت من إطلاقهما من جهة ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٣: «و ما في الرواية الحلبي».

أقول: والظاهر أنها صحيحة أيضا لأن السند هكذا: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٥: «و قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ٤٧١.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٦: «الأنسب تخصيص تلك الأخبار».

أقول: أي تخصيص ما دل على إدراك الركعة بإدراك الركوع، كصحيحة الحلبي وغيرها برواية الحلبي الدالة في خصوص صلاة الجمعة بأنه إذا أدرك الإمام بعد ما ركع فهي الظهر أربع، وإن لم يلتفت إليها، لعدم الفرق عند المشهور كما هو الشبهة فالروايات متعارضة من دون اختصاص لها ببعض الصلوات، و عليه فإن أمكن الجمع بينها بحمل ما دل على عدم درك الركعة على الكراهة كما مر بيانه و الإشكال فيه، و إلا فالحكم هو التخيير إن لم يكن ترجيح في البين، و إلا فهو المتعين كما مر في باب الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٩: «اشتراط الوجوب».

أقول: أي الوجوب عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ٣: «فإنه يستفاد».

أقول: و لا يخفى أن المستفاد من مجموع الأدلة أن صلاة الجمعة إقامتها من شؤون الإمام و الدولة الإسلامية، فإن نصب إمام الجمعة من قبل الدولة الإسلامية،

يتعين وجوب صلاة الجمعة ويجب الحضور على من يكون على رأس الفرسخين، وأما من يكون على أزيد من الفرسخين فلا إمام منصوب لهم عندهم حتى يجب عليهم صلاة الجمعة عينا، فعدم وجوب الصلاة في يوم الجمعة على من يكون على أزيد من الفرسخين أو من يكون ساكنا في القرى التي لا يكون فيها إمام منصوب، لا يدل على عدم وجوب إقامة الصلاة الجمعة عينا لأنه لعدم وجود إمام منصوب لا لعدم الوجوب العيني، ومما ذكر يظهر أن المراد من النداء لصلاة الجمعة هو نداء الحكومة وبه يتعين الجمعة، وأما ما يدل على أن الجمعة من مناصب الإمام، ففيه مع الغمض عما في سنده، أن إقامتها بيد المجتهد ومن نصبه لا ينافيه، كما أن حكم المجتهد لا ينافي قوله لا يصلح الحكم إلا للإمام، اللهم إلا أن يكون إقامتها من خصائص الإمام، ولكنه لا دليل عليه لضعف ما يترائي منه ذلك، هذا مضافا إلى أن الاختصاص، في مقابل المخالفين. فلا يمنع قيام الفقيه مقامه بأدلة العامة لنيابة الفقيه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ١٥: «بالوجوب العيني».

أقول: مراده منه كما سيأتي التصريح به هو وجوب عقدها عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٣: «بعد تسليم».

أقول: وفيه ما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٥: «بل تدل على وجوب السعي».

أقول: أي وبالجمله فلا إطلاق للآية من ناحية كون انعقادها مشروطا بأمر آخر أم لا يكون ولعله مشروط بوجود الإمام المعصوم، ولكن يمكن أن يقال نعم إلا أنه



لادلل على اعتبار وجود الإمام المعصوم، بل غاية ما يستفاد من الأدلة السابقة هو اشتراطها بوجود السلطان العادل أو المنصوب من قبله.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «الإطلاق يقيد».

أقول: ولا يخفى عليك أن غاية ما يدل عليه، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان، كما أن الحكم وإقامة الحدود يكون كذلك، فشرط وجوب الجمعة تعينا هو إقامة السلطان أو منصوبه، فمع وجود شرطه يجب تعينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «والشاهد».

أقول: وفيه أنه لا يدل على عدم وجوب الجمعة تعينا، إذا أمكن للفقهاء السلطان أن يقيمها، والأئمة عليهم السلام لم يتمكنوا من إقامتها.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٦: «فهو مناف».

أقول: وفيه منع لاحتمال أن يكون الترغيب والتحرير للثقة.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٨: «فلعل النظر».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لعدم وجود شاهد عليه وقياس إقامة الجمعة بتعلم الأحكام والتحاكم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٢: «فليقيد بحضور الإمام».

أقول: أصل التقيد بإقامة السلطان العادل مسلم، ولكن تقييدها بإقامة المعصوم أو من نصبه بالنص الخاص، لادلل عليه لضعف ما يدل عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٣: «بعد الفراغ عن عدم الوجوب العيني».

أقول: وقد عرفت قوة القول بوجوبها تعينا إذا أقامها السلطان العادل بنفسه أو بالتسيب بسبب نصبه لإمام الجمعة، فلامجال للتخير كما هو ظاهر الآية الكريمة بعد اجتماع الشرائط، و المفروض فيما إذا أقامها السلطان العادل هو اجتماع الشرائط كما لا يخفى، نعم إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله يقع الكلام في الوجوب التخييري.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٦: «بملاحظة بعض الأخبار».

أقول: وفيه أن مع احتمال إرادة المنصوب من قبل السلطان العادل «ممن يخطب» لا من يقدر على إيراد الخطبة، فضلا عن ظهوره في ذلك، لا ينافي ما ذكرناه من وجوب الجمعة إذا أقامها السلطان العادل بل يوافقه فإن الحاصل منها إن مع الخطيب المنصوب يجب إقامة الجمعة تعينا و مع عدمه يجب إقامة الظهر تعينا فإن لم يكن معارض له فيحكم بوجوب الظهر تعينا فيما إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله، و إلا فيمكن الجمع بينهما بالتخير كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٢٣: «كما يدل عليه بعض الأخبار».

أقول: ولعل المراد من بعض الأخبار هو ما سيأتي الإشارة إليه كصححة زارة الدالة على رجحان صلاة الجمعة أو وجوبها.



قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٧: «على الوجوب المشروط».

أقول: ولا يخفى أن إيجاب الجمعة تعييناً مشروط بوجود الإمام المنصوب من قبل الحكومة فإن أقام المنصوب، الجمعة فعلى من يكون بينه وبين محل الإقامة أقل من الفرسخين يجب الحضور للجمعة تعييناً إلا من استثنى.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٩: «مضمون الرواية».

أقول: بل مضمون الرواية تقسيم القوم وأهل القرية بين من نصب لهم خطيب يخطب وبين من لم ينصب لهم خطيب، فلا إطلاق للقضية الأولى حتى يتمسك به للوجوب التخيري مع وجود الشرائط، بدعوى أن إطلاق وجوب الظهر حتى مع وجوب الجمعة لا يكون إلا بالتخير.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٢٤: «إن كان النظر».

أقول: وفيه أنه لا وجه لحمل العدد على الشيعة بل الأولى هو ما ذكرناه من أن النظر إلى تقسيم القوم وأهل القرية بين من نصب لهم خطيب من ناحية السلطان العادل والإمام وبين من لم ينصب لهم ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ٦: «يبعد المعنى المذكور».

أقول: أي المعنى المذكور أولاً.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١١: «بين ما يستفاد منه عدم مشروعية الجمعة».

أقول: وقد مر أن غاية المراد من هذه الأخبار، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان العادل، وأما الأزيد منه من إقامة المعصوم فلا دليل عليه، ولو سلم فمع

عموم ولاية الفقيه لامنافاة بين كونه مشروطا بإقامة النبي أو خلفائه عليه السلام وبين جواز إقامة الفقيه، لأن إقامة الفقيه إقامتهم، كما أن حصر القضاء بالنبي والوصي لا ينافي جواز القضاء للفقيه في ص ٥٢٤ من صحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١٨: «لإبء بعض الأخبار عنه».

أقول: ولعل المراد من الإبء المذكور هو الذي أشار إليه في ص ٥٢٥ من ظهور ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم أو المنصوب من قبله عنه، في عدم مشروعية الجمعة بدون وجود المعصوم أو المنصوب من قبله، فحينئذ ينافي للوجوب التخييري، ولكن مقتضى ما ذكرناه هو اشتراط التعيين بوجود الإمام أو المنصوب من قبله سواء كان النصب خاصا أو عاما ولو كان هو السلطان العادل، فلو لم يكن السلطان العادل فلاتعين، وحينئذ فمقتضى خبر الفضل هو تعيين الظاهر للقوم الذين لا يكون لهم خطيب من ناحية الحكومة والسلطان العادل، وفي قبالة ما دل على مشروعية إقامة الجمعة، كصحيحة زرارة قال حشا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه فقلت نغدوا عليك؟ فقال لا إنما عنت عندهم،^١ فيمكن الجمع بينهما بحمل الهيئة على الوجوب التخييري، اللهم إلا أن يقال إن المراد من صحيحة زرارة من الحث هو الإذن فلا دليل على جواز إقامة الجمعة بدون إذن الإمام والسلطان العادل، وعليه ترفع المعارضة، فإن مفاد صحيحة زرارة أيضا ما إذا وجد المأذون لإقامة الجمعة، ولكن في النص شيء و



هو أن حمل الصحيحة على الإذن بعيد نعم يمكن الجمع بين خبر الفضل وصحيفة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام على من تجب الجمعة؟ قال على سبعة نفر من المسلمين ولا الجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم بالتخير، ورفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين. فوجود السلطان العادل مبسوط اليد شرط الوجوب التعيني كما هو المحكي عن جامع المقاصد.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه ما مر في تعليقتنا من احتمال أن يكون المراد هو الحكم لا الإذن منه، بل الإذن والحث كما قيل في الأمر المتروك مع تمكن التارك من فعله وتركه، والمفروض أنه لا يمكن بعد فرض اشتراط الجمعة بوجود السلطان إلا بهذا الكلام، هذا مضافا إلى إمكان الجمع بين الصحيحة الثانية وخبر الفضل بالتخير ورفع اليد عن ظهورهما في التعيين ولم أفهم وجه قول المصنف «و هذا لا يجتمع مع ما سبق مما دل على عدم الوجوب كذلك»، وأما إن الوجوب التخييري يأباه ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم، ففيه أولا: إن سند هذه الأخبار ضعيف. وثانيا: إن الحصر في هذه الأخبار إضافية بالنسبة إلى المخالفين لهم، فلا ينافي مشروعيتها للسلطان العادل بدليل آخر لأن إقامة فقهاء الشيعة عدت إقامتهم كالقضاء كما مر وأيضا لا ينافي مشروعية صلاة الجمعة بنحو الواجب التخييري للشيعة، ولو لم يكن لهم فقيه بدليل آخر كصحيفة زرارة فافهم واغتنم.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٨: «لم يعملوا بظواهر مثل هذه الأخبار».

أقول: عدم العمل غير محرز بعد احتمال أن يكون عدم أخذهم بمثل هذه الأخبار من جهة الاجتهاد في الجمع بين الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ١٦: «وقيل: لاتجب باجتماع».

أقول: هذا القول هو المحكي عن الشيخ الطوسي رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٢١: «صحيحة محمد ابن مسلم».

أقول: وفي صحته إشكال لعدم توثيق الحكم بن مسكين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٣: «لايبعد قوة القول الثاني».

أقول: وأما ما في البدر الزاهر من أن قول الشيخ إحداه لقول جديد، ففيه أنه لا مانع منه بعد كون ذلك مقتضى الجمع بين الأخبار، وعدم فهم الأصحاب ذلك لا يضر بعد كونه من جهة الإجتهد لا الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٦: «فتصير الصحيحة مقسمة».

أقول: أي صحيحة البقباق.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٧: «فعلى فرض التعارض».

أقول: أي فعلى فرض التعارض بين صحيحة البقباق ونحوها وبين صحيحة محمد

بن مسلم و زرارة يتعين التخيير أي ترفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٨: «يتعين التخيير».

أقول: أي التخيير في الأخذ بأحد الطائفتين من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٩: «بحسب الفضل فمشكل».

أقول: أي بحسب الفضل في الواجب.

قوله في ج ١، ص ٥٢٧، س ١٤: «بصورة التمكن».

أقول: أي التمكن من القيام.

قوله في ج ١، ص ٥٢٨، س ١٨: «موثقة سماعة المتقدمة».

أقول: في ص ٥٢٦.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٧: «أقل من ثلاثة أميال».

أقول: أي من فرسخ واحد، فلو كان بين الجمعة وبين مثلها فرسخ فمأزاد تصح

الجمعة و أما إذا كانت الفاصلة أقل من الفرسخ فلا تصح.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ١٢: «من كان منها على فرسخين».

أقول: وعليه فمن كان على أزيد من فرسخين فلا تجب الجمعة عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٢٠: «ووضعها عن تسعة».

أقول: ولعل المقصود من الوضع هو وضع الوجوب لا وضع المشروعية، وعليه

فيجوز الإقامة لمن عقلها جمعا بينه وبين إطلاق أدلة مشروعية الجمعة، و يؤيد

ذلك قوله ﷺ في الخطبة من نفي الوجوب فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١١: «ولولا ذلك لإشكال».

أقول: أي ولولا الإطلاق.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٤: «دليل وجوبها مخصصة».

أقول: كما أن قوله في مطلق الصلاة «الصلاة لاتدع بحال» يكون مخصصا

لدليل الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «تخصيص دليل الحرج».

أقول: أي تخصيص دليل الحرج بإطلاق دليله، ترفع اليد عن إطلاق دليل

الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «يؤخذ بإطلاق المحكم».

أقول: وعليه فتسقط صلاة الجمعة لسبب كونها حرجيا.

قوله في ج ١، ص ٥٣١، س ٢٢: «إلا أنه لايجدي».

أقول: يمكن أن يقال إنه كذلك فيما إذا لم يعمل المشهور بالرواية، و أما مع

عملهم فيجبر ضعف الرواية لسبب جهل المروي عنه الحفص أيضا لسبب عملهم،

نعم العمل برواياته غير العمل بهذه الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ١: «مضافا إلى معارضته في المرأة».

أقول: ويمكن أن يقال إن بعد عمل المشهور برواية حفص، فلايعبأ بهذه الرواية

لإعراض الأصحاب عنها مع أنها اختصت بالمرأة.



قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ٨: «فتحصل الإشكال».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد عمل المشهور برواية حفص، لا مجال للإشكال المذكور.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١١: «أما الرواية الأخرى».

أقول: وأما قوله «فهي صلاة حتى ينزل الإمام» في خبر عبدالله بن سنان فلا يدل على وجوب الإصغاء أولا من جهة أن الإصغاء لا يجب في الصلاة فضلا عن المنزل عليها، وثانيا لا دليل على عموم التنزيل، كما لا يخفى، وبهذا يجاب عن الاستدلال به لحرمة الكلام في أثناء الخطبة أيضا كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١٢: «كيف يؤخذ بها».

أقول: أي كيف يؤخذ بهذه الرواية في قبال الرواية المعتبرة و احتمال إرادة الجامع بين قراءة إمام الجماعة و خطبة الخطيب بعيد.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٠: «مقتضى الصحيحة حرمتها».

أقول: بل حرمة بدعة الأذان الزائد لا تختص بصلاة الجمعة، بل تحرم في كل صلاة كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٤: «لكن هذا الوجه».

أقول: يمكن أن يقال: بالتعدي لعدم خصوصية البيع عندهم

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٦: «لا احتمال كونه للإرشاد».

أقول: ولا يخفى عليك أن مجرد احتمال ذلك لا يضر بكون الأمر والنهي للمولوية، بعد كون الأصل في الأوامر والنواهي هو المولوية كما قرر في محله في الأصول.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٨: «إلا أن يقال:».

أقول: وفيه: أنه إن كان المولوية من جهة تراحم البيع مع المأموره بمعنى أن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن الضد ولكن الشرع ينهي عن الضد مولويا بملاحظة تراحمه مع المأموره فلا وجه للالتزام بالفساد لوضوح دلالة ذلك النهي علي ملاك النهي هذا بخلاف النهي عن ذات المعاملة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٣٦، س ١: «وعرفت الإشكال».

أقول: وقد عرفت ما في الإشكال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ٨: «الظاهر في كون المراد هو الإمام الأصلي».

أقول: الاستظهار محل إشكال بل منع لإمكان أن يكون المراد هو الإمام المنصوب من قبل الإمام الحاكم فوجوب صلاة العيدين مشروط بوجود الإمام المنصوب و سائر شرائط الجمعة، و عليه فلا مناقضة بينه وبين قوله «فإن صليت إلخ» أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ١٥: «لا يبعد حمل النفي على نفي الكمال».

أقول: لعل ذلك الحمل باعتبار الجمع بين هذه الطائفة والأخرى الدالة علي مطلوبة صلاة العيدين مطلقا جماعة كانت أم فرادى، ولكن التحقيق أن

الحمل المذكور خلاف الظاهر، بل المراد من القضية المذكورة «أعني لاصلاة إلا مع إمام» هو بيان اشتراط وجود الإمام المنصوب من قبل السلطان العادل في الوجوب، وأما المشروعية والجواز بدون الإمام المذكور فهو ثابت بقوله «لابأس أن تصلي وحدك».

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ١: «ومن هنا ينقذ الإشكال».

أقول: وقد عرفت الكلام فيه، وحاصله هو نفي وجوب الصلاة بدون الإمام لالجواز، بل يدل على المشروعية والجواز، وقوله «لابأس أن تصلي وحدك» وحمل القضية على نفي الكمال خلاف الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ٣: «فمع احتمال مدخلية».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع وجود شرائط وجوب الجمعة كإقامة الإمام المنصوب وغيره لا يعد وجوب صلاة العيدين، وأما ما روي من أن هذا مقام خلفائك إلخ فلا ينافي ذلك، فإن المنساق منه هو النفي الإضافي أعني نفي وجوبه بإقامة السلطان أو المنصوب من قبله الذي ليس وكيلا أو نائبا عنه وأما إقامة السلطان العادل النائب عنه فلا دليل على عدم مشروعيته أو وجوبه كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٣: «بعد تنزيله بالإجماع».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى التنزيل المذكور بعد كون النسبة بينه وبين ما ورد في المقام هو العموم والخصوص ومقتضاه هو تقدم الدليل الخاص الوارد في المقام.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٥: «فإن أخذ بما في ذيل صحيحة محمد بن قيس».

أقول: ولا يخفى عليك أن ذيل صحيحة محمد بن قيس لا يعم التأخير العمدي، بل يقتصر على مورده وهو عدم العلم بالعيد إلى أن يزول الشمس فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٤٥، س ١٧: «أما استحباب الإصحار بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستحباب لا يختص بالإصحار بل يتأتى بإقامة الصلوة في مكان بارز أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٨، س ١: «الشاهد عليه صحيحة علي بن جعفر».

أقول: ولا يخفى عليك أن أيام التشريق هو الحادي عشر و الثاني عشر و الثالث عشر، فصحيحة علي بن جعفر تدل على استحباب التكبير في هذه الأيام، و لا يتعرض للتكبير في يوم النحر فكيف يكون شاهدا على استحباب التكبير في يوم العيد و النحر، اللهم إلا أن يقال حيث دل خبر الأعمش على وجوب التكبير من العيد إلى صلاة غداة يوم الرابع و ترفع اليد عن ظهور الوجوب في أيام التشريق فلا يبقى له ظهوره فيه بالنسبة إلى يوم النحر و العيد.

قوله في ج ١، ص ٥٤٩، س ٦: «فأنا أصليهما جميعا».

أقول: ظاهره هو استحباب إقامتهما على الإمام.



قوله في ج ١، ص ٥٥١، س ١٥: «أما التمسك بمفهوم التعليل».

أقول: أي التمسك لوجوب الصلاة لكل آية مخوفة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٣، س ١١: «هذا الاستدلال كما ترى».

أقول: لعل مراده من قوله كما ترى أن الانجلاء الذي وقع في الجزاء بمعنى انجلاء الشدة ولا يربط له بمسألة عدم امتداد الوقت.

قوله في ج ١، ص ٥٥٥، س ٨: «ولا يخفى أن المعارضة».

أقول: وفيه تأمل بل نظر لأن الأمر يدور بين تقييد الإطلاقين ولا محذور وبين رفع اليد عن الأخبار المفصلة مع كونها نصوصاً، فالأول هو الأولي والحمل على النادر بقرينة الأخبار المفصلة لا محذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٥٥٦، س ١: «فإذا انتصب».

أقول: ولا يخفى عليك مطلوبة القنوات في كل ركوعين كما دل عليه صحيحة عمر بن أذينة و زرارة و محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٥٥٨، س ١: «الرابع جواز أن يفرق».

أقول: الخامس مطلوبة القنوات في كل ركوعين، و سيأتي تصريح المصنف باستحبابه علي الوجه المذكور، و لعل وجه حمل الأخبار الدالة على القنوات على الاستحباب هو خلو بعض الأخبار الآخر التي تكون في مقام بيان حقيقة صلاة الكسوف والخسوف كصحيحة الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: والجواب عنه هو أن رفع اليد عن الظواهر يقتصر فيه على القدر المتيقن و في الباقي يؤخذ بالظواهر و لا دليل على رفع اليد عنها بعد كون الجملات متعددة، كما هو البناء في مثل اغسل للجمعة و اغسل للجنابة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٩: «و تؤيده صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ولعل وجه التائيد عدم ظهور الصحيحة في وقت الفضيلة بل الظاهر من قوله «خشينا أن تفوتنا الفريضة» هو وقت الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٣: «مشكل فإن لازم ما ذكر».

أقول: والأولى هو جعل قوله «فإن لازم إلخ» وجهاً آخر لتعليلا لقوله «مشكل» بل وجه كون الحمل على وقت الفضيلة مشكلاً، هو الظهور إذ الظاهر من وقت الفريضة هو تمام وقتها، هذا مضافاً إلى أن اللازم المذكور لازم الإطلاق فليقيد بما دل على عدم جواز تفويت وقت صلاة الكسوف والخسوف.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٤: «ولا يتوجه هذا الإشكال».

أقول: وقد عرفت الإشكال الآخر الذي يتوجه عليه، من أنه لا دليل على رفع اليد عن سائر الظواهر مع عدم قيام القرينة على خلافها.

قوله في ج ١، ص ٥٦٠، س ٧: «فقد نسب إلى ظاهر ابن الجنييد».

أقول: ومن ذلك يظهر ما في عبارة المحقق رحمته الله، حيث عبر عن قول المشهور بقوله «وقيل إلخ» مع أن الأولى هو أن يعبر عن قول ابن الجنييد بذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٦١، س ١٠: «وظاهر الصحيحة الأولى».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصحيحة تدل على أمر واحد، و هو كون الصبي ابن ست سنين، و هو ملازم عادة مع تعقل الصلاة كما أشار عليه السلام إليه في جواب السائل متى تجب الصلاة عليه؟ فقال إذا كان ابن ست سنين، و عليه فكان عطف قوله «و كان ابن ست سنين» على قوله «إذا عقل الصلاة» في صحيحة زرارة من باب عطف الملزوم على لازمه، و عليه فلا منافاة بين صحيحة زرارة و صحيحة الحلبي، حتي يحتاج إلى التقييد كما لا يكون مخالفا للمشهور، حيث لم يعتبروا غير بلوغ الصبي ست سنين، هذا مضافا إلى أن مخالفة المشهور في المدلول لا يضر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١٠: «المشهور أعرضوا عن العمل بهما».

أقول: والأولى أن يقال إن موثقة عمار و خبر هشام، الدالين على عدم وجوب الصلاة على الصبي ما لم يبلغ يكونان معارضين مع ما دل على وجوبها عليه إذا كان ابن ست سنين، فمقتضى القاعدة هو التخيير، ولكن حيث أعرضوا المشهور عن العمل بهما، فيسقطان عن الحجية، و مع السقوط عن الحجية لا ينهضان للمعارضة حتي يكون مقتضى القاعدة هو التخيير، اللهم إلا أن يقال إن ذهاب المشهور إليها لعله من باب التخيير، لا الأعراض، و عليه فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى القاعدة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١١: «لقاعدة الاشتراك».

أقول: ولا يخفى عليك عدم الحاجة إلى قاعدة الاشتراك، مع إطلاق قوله في خبر طلحة «صل على من مات من أهل القبلة» أو إطلاق قوله «صلوا على المرحوم من أمتي و على القاتل نفسه من أمتي الحديث».

قوله في ج ١، ص ٥٦٣، س ١٦: «وإلا فهو مشكل».

أقول: ومقتضى ذلك هو الجمع بين إذنهما لصدق الأولى بالميراث عليهما و هكذا في العم و الخال.

قوله في ج ١، ص ٥٦٤، س ٧: «يدل عليه خبر طلحة بن زيد».

أقول: وفي دلالة على تقديم خصوص إمام الأصل نظر، بعد إطلاق الإمام فهو يدل على تقديم الإمام، سواء كان إمام الأصل أم إمام الفرع.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٦: «بملاحظة سائر الأخبار».

أقول: بل لا يدل على ما ذهب إليه المشهور بملاحظة نفس هذه الأخبار، لأنها تدل على أن النبي ﷺ فعل ذلك و هو أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يقال إن نقل الفعل عن أبي عبد الله عليه السلام يدل على الوجوب، ولكن غايته هو وجوب أصل الأمور المذكورة و أما كيفيتها فلا، لاحتمال أن يكون الفعل المذكور و نقله من باب بيان الفرد من الأمور المذكورة من دون تعيين لكيفيات المذكورة، ثم على تقدير تمامية دلالتها و المعارضة بينها و بين سائر الأخبار، فالترجيح لهذه الأخبار بعد عمل المشهور بها.



قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٩: «وأن يبدأ».

أقول: ولعل الواو زائدة كما سيأتي قوله «أن تبدأ بالصلاة» بدون الواو في رواية زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ١٣: «فما يقال من لزوم الدعاء».

أقول: يمكن أن يقال: بترجيح سائر الأخبار في مقابل موثقة يونس، بسبب عمل الأصحاب و المشهور، اللهم إلا أن يناقش في دلالة نفس هذه الأخبار، كما أشار إليه بقوله «واشتمال كثير من أخبار الباب إلخ» فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٦٧، س ٢: «ولا يستفاد هذا من هذه الرواية».

أقول: ولا يبعد استفادته من تعليل الأمر بالصلاة على الميت بالشفاعة و الدعاء بالمغفرة للميت، فإن الظاهر أنهما في صلوة الميت المأمور بها، فالمستفاد من الرواية هو وجوب الشفاعة و الدعاء بالمغفرة لكل ميت يجب الصلاة عليه، و نفي الوجوب عن بعض بدليل خارجي لا ينافي ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ٦: «المناط الصدر».

أقول: وهو قوله «ولكن يقوم الآخر خلف الآخر» فإنه يدل على الاستحباب فقوله «ولا يقوم بجنبه» ليس من باب بيان الكراهة، بل الإتيان بالاستحباب يلزم أن لا يقوم بجنبه.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ١٢: «مخالفة لفتوى الأصحاب».

أقول: لعل العبارة «الحرمة المخالفة» أو تكون بالنصب على الحالية.

قوله في ج ١، ص ٥٧١، س ٨: «واحتمل تخصيص الحكم».

أقول: ومع هذا الاحتمال لامجال لجعله من مستحبات صلاة الميت، و لو للمأموم.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٦: «إلا أن يقال:».

أقول: ولكن دليل جواز الجمع بين الجنازتين لا يختص بهذه الصحيحة، بل يدل عليه ما دل على جواز الجمع في الصلاة على الرجل و المرأة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل و المرأة كيف يصلي عليهما؟ قال يجعل الرجل وراء المرأة و يكون الرجل مما يلي الإمام إذ السؤال عن الصلاة عليهما.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٣: «كما لا يخفى».

أقول: لعل عدم الخفاء من باب أن الطرفين من اليد، على ما فسر بعض اللغويين، خارجان عن الذراع، بخلاف ما هو المعروف من ذراع اليد.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٧: «فجعله أمانة خلاف الظاهر».

أقول: أي أمانة على أربعة و عشرون ميلا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٨: «حيث يكون مقولا بالتشكيك».

أقول: لاختلاف الناس في الرؤية.



قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٠: «أدنى المراتب».

أقول: أي أدنى مراتب الرؤية، بل لا بأس بأن يراد مقدار المتوسطين في الرؤية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢١: «فيشكل الأمر في التحديد».

أقول: حيث اختلف ذراع الناس أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٣: «في بياض يوم».

أقول: يمكن أن يقال إن هذا العنوان أي بياض يوم ظاهر في الموضوعية، فيكون ثالثا، وهكذا عنوان بريدين، ولكن ظاهر حسنة الكاهلي و موثقة سماعة أنهما أماراة علي أربعة وعشرون ميلا وثمانية فراسخ. و مما ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض من أن اللازم في تقصير الصلاة هو مسيرة يوم بحسب زماننا، لما عرفت من أنه طريق إلى الفراسخ، مضافا إلى أن الظاهر من مسيرة يوم هو مسيرة زمان صدور الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٧، س ١٥: «بظاهرهما معارضتان».

أقول: ولعل الرواية الأولى في مقام لزوم قصد المسافة من المنزل و لانظر لها بالنسبة إلى قصد تلفيق المسافة من المنزل، كما أنه لعل النظر في الرواية الثانية بيان أن طي المسافة يوجب التقصير، و لو كان من المنزل إلى المنزل أو إلى الضيعة المملوكة له، و عليه فلا تكونان معارضتين لما دل على كفاية التلفيق في المسافة.

قوله في ج ١، ص ٥٧٨، س ٥: «و موثقة عمار المتقدمة».

أقول: عبر عنه في الصفحة السابقة برواية عمار.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢١: «الوطن معروف لا يحتاج».

أقول: والوطن بمعنى الإقامة من دون تحديد بمدة خاصة، ولامدخلية لقصد الإقامة إلى الأبد في معنى الوطن، كما هو المرتكز عند أبناء الفرس.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢٢: «قد استوطنه».

أقول: ولا يخفى أن اللازم في الاستيطان كما دل عليه خبر محمد بن إسماعيل، هو إدامة الاستيطان في كل سنة ولا يكفي ذلك سابقا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «ما لم ينو مقام عشرة أيام».

أقول: ولا يخفى أن المقام، كالاستيطان. فكما أن الاستيطان ليس بمعنى عدم الخروج من المحل أصلا بل بمعنى اتخاذه مقرا، كذلك يكون المراد من المقام، فلا يضره الخروج مع العود إليه فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «فيها منزل يستوطنه».

أقول: ظاهره هو لزوم الاستيطان في كل سنة للتعبير بالمضارع، ولا يكفي الاستيطان ستة أشهر في بعض السنوات الماضية مع عدم إدامة الاستيطان في كل سنة كما نسب إلى المشهور، وهكذا ظاهر قوله «يقيم فيه ستة أشهر» بنحو الفعل المضارع أيضا ذلك، كما لا يخفى. وهذا هو الوطن المعروف ولا وجه لتسميته بالوطن الشرعي فإن من استوطن ستة أشهر في كل سنة كان ذلك المحل وطنا عرفيا له؛ وأيضاً يؤيد ما ذكر صحيحه علي بن يقطين، ولعل ذكر ستة أشهر من

جهة صدق الوطن العرفي و لولا سؤال الراوي عن الاستيطان لم يذكره و بالجملة لا دليل على الوطن الشرعي.

قوله في ج ١، ص ٥٨٢، س ١٧: «و الملاح و التاجر و الأمير».

أقول: وحيث إن عنوان الجابي و التاجر، كما يدل عليه خبر إسماعيل بن أبي زياد، لاختصاصه له، يدرج فيه السفير و المحصل و المأمور و نحو ذلك، لأن كلهم لهم شغل في نهاية السفر و ليس نفس السفر شغلا لهم، فمن سافر في كل أسبوع للتجارة أو للمأمورية أو للتحصيل فهو ممن كان عمله السفر و لا فرق في ذلك بين أن يكون الأسفار المتعددة من وطنه أو بلد آخر اتخذها مقرا له، فلذلك قال استاذنا بجريان حكم كثير السفر على الذين سافروا إلى بلاد خارجية مع سكونتهم في محل يبعد عن محل وظائفهم الإدارية أو محل تحصيلهم بمقدار المسافة أو الأزيد منه، بخلاف الذين سكنوا في محل و وظائفهم أو تحصيلهم بحيث لا يحتاجون إلى السفر أو الأسفار، فإنهم ليس السفر عملهم بل هم المقيمون و عليهم قصد الإقامة.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٤: «لازم ما ذكر حصول التكرر».

أقول: أي الإخراج عن موضوع من كان عمله السفر تعبدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٨: «ففيه إشكال».

أقول: و عليه فيحتاج بعد الإقامة عشرا في السفارة الأولى بالجمع بين القصر و

قوله في ج ١، ص ٥٩١، س ١٧: «وفيه إشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إنه لو كان المراد من الإقامة في مكان هو اتخاذ ذلك المكان مقرا لنفسه و تابعيه، لا يضر الخروج إلى ما دون المسافة و لو بات فيه، و أما لو كان عبارة عن المكث فيه، و عدم الخروج منه فلا يصدق الإقامة مع العزم على الخروج و لو كان زمان الخروج ساعة أو أقل، ذهب استاذنا الأراكي (مد ظله العالي) إلى الاول (راجع ص ٥٨٠ صحيحة محمد بن إسماعيل بزيع) و مقتضى مختاره هو صدق الإقامة و لو مع العزم على الخروج إلى ما دون المسافة، ولكنه احتاط في المبيت! و لوجه للاحتياط بعد صدق اتخاذ ذلك المكان الذي قصد الإقامة فيه مقرا لنفسه و لأهله، و عدم منافاة مبيت ليلة واحدة و نحوها في غير ذلك المكان، كما ذهب إليه السيد الشاهرودي رحمته الله في تعليقه على العروة الوثقى، ثم إن المراد من البلد أو المحل أو الأرض التي دخل فيها و خرج منها هو ما يصدق عليه البلد أو المحل أو الأرض المذكورة و إن كانت كبيرة، و مجرد الكبر لا يرفع حكم ذلك نعم لو صارت كبيرة بحيث لا يصدق اسم البلد على بعض محلاتها إلا بالمجاز و العناية فمع الخروج عن المحل الذي يصدق عليه اسم البلد حقيقة يخرج عن بلد الإقامة و اسم البلد صادق بالحقيقة على البلد كلما ازداد في الوسعة إلا في ما إذا كان محلات منفصلات ثم صارت تلك المحلات متصلات بازدياد كل واحد منها أو بعضها، فصدق اسم كل بلد على غير المحل الأصلي و زيادتها ليس بالحقيقة عدى ما إذا زاد بعض البلدان على نحو يحيط ساير المحلات من الجوانب المختلفة، فإن في هذه الصورة يصدق اسم البلد الذي صار واسعا بالنحو

المذكور على جميع المحلات بالحقيقة فلا تغفل، فمن سافر إلى بلد وقصد الإقامة فيه سنوات للإتيان بالوظائف أو للتحصيل فهو مقيم في البلد المذكور و له أن يخرج من بعض المحلات إلى سائرهما بعد صدق البلد على جميع المحلات، بل له أن يخرج عن البلد إلى ما دون المسافة و لو مكررا في الأيام و الليالي، فإذا اتفق السفر بمسافة شرعية فعليه تجديد قصد الإقامة مع العود إليه.

قوله في ج ١، ص ٥٩٢، س ١٥: «فلاحظ أخبار الباب».

أقول: ويستفاد من أخبار الباب أيضا أن من أقام في مكة المكرمة ثم خرج إلى عرفات، قصر في طريقه إلى عرفات و رجوعه و أتم في مكة و لم يقيد بالنية الجديدة، و المستفاد منها أن الإقامة السابقة في مكة باقية ما لم ينصرف عنها و لا حاجة إلى تجديد نية الإقامة، هكذا أفاد السيد المحقق الزنجاني (مدظله العالي).



حاشية

المجلد الثاني

من جامع المدارك



قوله في ج ٢، ص ١٢، س ١٦: «عفا عما سواه».

أقول: وحمله على الحكم السلطاني ينافي نقل الإمامين عليهما السلام ، فان المستفاد من نقله هو استمرار هذا الحكم في عصره أيضا، هذا مضافا إلى تصريحه في صحيحة زرارة في جواب ابنه أبي عبد الله عليه السلام حيث قال «ما تريد إلا أن تخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقرائهم و مساكينهم فقال له أبوه إليك عنى لا أجد منها بدا». و صحيحة الآخر حيث قال «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه» فلا يشمل مال التجارة.

قوله في ج ٢، ص ١٧، س ١٠: «يحتمل أن يكون».

أقول: هذا مضافا الى ان النسخة هي زادت قرئت بلغت، لقرب زادت مع بلغت، خصوصا لم تنقط الكلمات هكذا و احتمال اسقاط كلمة زادت مكررا بعيد جدا.

قوله في ج ٢، ص ٣٦، س ١٧: «كونهما منقوشين بسكة».

أقول: ولا يخفى عليك أن اللازم في السكة هو كونها رائجة في كونها وسيلة للمبادلة و ثمنا للأشياء كما هو مقتضى الدراهم و الدنانير، و عليه فالسكة

التي تكون في زمانها هذا و يسمى بسكة آزادي لم يكن متعلقة للزكاة لأنها لا تسمى ثمن بل هو مضمن كسائر الاجناس .

قوله في ج ٢، ص ٤١، س ٩: «ستون صاعا».

أقول: ربما يقال ان الصاع كيل على المظنون و التعبير عنه باربعة امداد في مثل الحنطة لا باس به، لتقدير الكيل في البر بالوزن بالمقدار المذكور، و أما في باقى الغلات فتقديره بذلك المقدار الوزني غير معلوم، إذ لعلها اخف من البر، كما هو الظاهر. فاللازم هو تعيين النصاب بالكيل المذكور في غير الحنطة فحد الكيل يمكن استكشافه في الحنطة و هو المعيار في غيرها فبعد تعيين الكيل في غير الحنطة يمكن استكشاف الوزن فيه أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٦١، س ٧: «مؤوته يصدق عليه».

أقول: أي يصدق عليه عنوان الفقير بالفعل و ان قصر من جهة التهاون المذكور، فلا يخرج بذلك عن عنوان الفقير، ولكن يسئل هنا عن فرق المقام مع ما ذكره في باب الاستطاعة من أن من أمكن له تبديل داره بدار أقل قيمة مع عدم المشقة و الضرر فهو مستطيع يجب عليه الحج مع أن عنوان المستطيع قبل التبديل لا يصدق عليه و مقتضاه هو عدم وجوب الحج عليه، اللهم إلا أن يقال بان الفرق هو الاطلاق المقامى إذ لم يرد المنع عن اعطاء الزكاة لمن أمكن له تبديل داره بدار أقل مع أن وجود أفراد كذلك لم يكن نادار بعنوان الفقر يكفى في الجواز، ففي المقام، الإطلاق المقامى يقتضى عدم وجوب التبديل بخلاف باب الاستطاعة فانه لم يرد فيه الاطلاق المذكور يمكن أن يقال لازم ما ذكر هو صدق الغنى، ولكن الاطلاق

المقامى يمنع عن عدم جواز الاعطاء له، ولكن يشكل ذلك بندرة ذلك، نعم
لابأس بالتمسك بموثقة سماعة الواردة في الضيعة، فان مقتضى ترك الاستفصال
فيها، هو جواز اعطاء الزكاة فيما إذا لم تكن عليها تكليفه فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٧٨، س ١٠: «ذلك بأنهم عياله لازمون».

أقول: ولا يخفى عليك أن التحليل عام و مقتضى عمومه هو التعدى الى ساير
الموارد كالخمس و الكفارات أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٨٨، س ١٥: «و مع عدمه لاتجب».

أقول: ربما يفرق بين العيال و من يعول أو من عاله؛ بصدق يعول أو عال على
أسكان و رفع حوائج الضيف النازل البائت عنده، مع أنه لم يصدق عليه أنه من
عياله، و الرواية اكتفت بصدق من يعول، و لعله أعم من العيال. ثم أن صدق عال
أو يعول لا يتوقف على أن يكون الضيف آكلا عند الافطار فى بيته فلو نزل عليه قبل
الغروب ثم خرج عن بيته و أكل في خارج البيت و عاد صدق أيضا أنه ممن يعوله،
نعم إذا شك في صدق عال أو يعول أو العيال فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢، ص ١٠٢، س ٧: «قد عرفت الخمس».

أقول: قال في الجواهر (ج ١٢، ص ٢): «و هو حق مالى فرضه الله ... مالك
الملك بالأصالة على عباده في مال مخصوص له و لبني هاشم» و في ص ١٥٦ من
هذا المجلد و كثير من الأخبار كالكتاب مشتمل على مجرد ثبوته في المال بأحد
الاسباب السالفة مما هو حكم وضعى لا تكليفى.

قوله في ج ٢، ص ١٠٢، س ١٠: «وهو محل الكلام».

أقول: إذا احتملات هنا متعددة، أحدها أن يكون الخمس صرف تكليف مالى كأنفاق الأقارب ولا يتضمن حكما وضعيا، كما ذهب إليه الفريد الكلبايكاني و نسب الى العلامة في الزكاة، و ثانيها أن يكون حقا من قبيل حق الجناية في العبد الجاني الذي لا يمنع من التصرف فيه، و ثالثها أن يكون حقا من قبيل حق الرهانة الذي يوجب المنع عن التصرف و رابعها أن يكون ملكا بنحو الكلى في المعين لصاحب الخمس، و خامسها أن يكون ملكا بنحو الاشاعة و الشركة الحقيقية و سادسها أن يكون ملكا بنحو الشركة في المالية نظير شركة الزوجة مع الورثة في قيمة البناء و ان لم ترث من نفس الأعيان.

قوله في ج ٢، ص ١٠٤، س ١٩: «المماثلة يقتضي المماثلة».

أقول: و ظاهر المماثلة في النوع و المقدار هي مماثلة للعين، و لا تشمل المماثلة في القيمة فانها أمر اعتبارى، و المماثلة ظاهرة في المماثلة في الأعيان.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ٦: «فإن تم الاستدلال».

أقول: والظاهر هو تمامية الاستدلال بالصحيحة المذكورة للتخصيص، فلا يجب الخمس في الكنز إلا إذا كان المذخور هو أحد النقدين.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ٨: «باحتمال أن يكون».

أقول: وفيه أن الظاهر من الوجوب بمعنى الثبوت هو الوجوب، ما لم يتم قرينة على الاستحباب فاذا انحصر في الوجوب فلا يعم المستحب.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ١١: «هذا خلاف الإطلاق».

أقول: فان اطلاق المثل هو المماثلة في العين لا الأمر الاعتباري و هو القيمة.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «للتفصيل المذكور».

أقول: أي بين النقيدين و غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «من القول الثاني».

أقول: أي أن المدار على البلوغ بحسب المالىه نصاب أحد النقيدين مطلقا،

سواء كان من أحد النقيدين أو كان من غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «قد عرفت الإشكال».

أقول: و هو قوله أن المماثلة في المالىة و قدرها، خلاف الإطلاق في المماثلة

لأنها مماثله عينية.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٣: «أما ما ذكر في المتن».

أقول: من بلوغ قيمته عشرين دينارا.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٥: «ظاهر الدليل».

أقول: و هو أن ظاهر المماثلة هي المماثلة في العين لا في القيمة.

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ٤: «يجب فيه الخمس».

أقول: و المحكى عن استاذنا: أن الخمس ليس بنحو الاشاعة بل أمر متعلق

بالمال بنحو الحق، و الدليل على ذلك ظهور قوله «غنمتم» في كون جميع المال

مما يغنمه المخاطبون، فلو كان الخمس بنحو الاشاعة فلامجال لنسبة الغنيمة الى جميع المال، بل الغنيمة بالنسبة الى أربعة السهم منه، انتهى. و الحمل على الملكية آنا ما لا دليل له، ولكن يمكن أن يقال ظهور الذيل و هو «فان لله خمسة و للرسول إلخ» أقوى من الصدر في كونه بنحو الاشاعة اللهم إلا أن يقال إن اضافة الخمس اليه تعالى أعم من تعلق الحق أو الاشاعة فيمنع الاقوائية، بل يمكن حمل الذيل على الصدر بناء على تقديم ظهور الفعل على ظهور المتعلقات و المتربات، كقولهم لا تضرب أحدا، فان ظهور الضرب في المولم، تقدم على إطلاق الأحد الشامل للحى و الميت، و على فرض تقديم ظهور الفعل على ظهور قوله خمسة في الاشاعة، بنفى الاشاعة في العين و هكذا لامجال للكلي في المعين فانه ينافي مع ملكية تمام العين، و قياس المقام اثبات الزكاة في غير محله. و أما الاشتراك في المالية فهو خلاف ظاهر خمسة أو منه الخمس أو ظنا منه دال على أنه يخرج منه الخمس أو أخرج الخمس من ذلك المال أو الخمس في كل ما أفاد الناس و غير ذلك فان الضمير في جميع هذه الموارد راجع الى نفس المال. و القول بان أدلة التشريع ظاهرة في تعلق حق الخمس بالمال أو الريح أو الفائدة فهو دليل على أن الاشتراك في المالية غير سديد، لأن المأمور به هو خمس المال لا المالية و المالية، و ان كانت مصححة لتعلق الخمس بذات المال ولكنها ليست مورد الخمس كما أن البيع و الشراء متعلق بالمال لا بالمالية، و دعوى أن التسالم على كفاية دفع القيمة في مقام وفاء الخمس خارجا قرينة على الاشتراك في المالية، مدفوعة بان ذلك لازم أعم لأن ذلك يصحح مع كون الخمس حقا أيضا و لا يختص بصورة الاشتراك

في المالية. و أما التمسك بادلة عدم جواز التصرف في المال المتعلق به الخمس أيضا فهو لا يلازم الاشتراك في المالية لان مع تعلق الحق بالمال بنحو حق الرهانة أيضا لا يجوز التصرف قبل اداء الخمس. فتحصل أن الخمس ليس بنحو الاشاعة و ليس بنحو الكلى في المعين و ليس بنحو الاشتراك في المالية فانحصر أمر الخمس في كونه بنحو الحق. ثم الحق هل هو بنحو حق الجناية بحيث لا يمنع عن النقل و الانتقال لعدم كونه منافيا لكلية المال؟ أو هو بنحو حق الرهانة بحيث لا يجوز التصرف فيه ما لم يدفع الخمس مما ملكه الغائم؟ و الأظهر الثاني كما يدل عليه ظهور اللام في قوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الْآيَةَ﴾ أو قوله ﷺ فان لنا خمسه، و التعبير عن الخمس بالحق في قوله ﷺ: من اعوزه شيء من حقي فهو في حل، أو قول الراوي: نعلم أن حقتك فيها ثابت، أو قول الراوي: و قد علمت أن لك فيها حقا، و قول الإمام ﷺ: و كل مود الى آبائي فهو في حل ما في ايديهم من حقا، و غير ذلك، و المنع عن التصرف في جملة من النصوص قبل اداء الخمس فانه شاهد على كون الحق كحق الرهن لاحق الجناية، و الا فلا وجه للمنع. و عليه فالقول يكون الخمس صرف تكليف مالي، غير قابل للقبول، بل المجمعول أو لا بمثل فان لله خمسه هو جعل الحق، فالتكليف مترتب عليه، فالأحوط بل الأقوى أنه بنحو حق الرهانة. ثم أن الفرق بين كون الخمس حقا متعلقا بالمال بنحو حق الرهانة و الاشتراك في العين، مع عدم جواز التصرف في المال على كلا القولين، يظهر في النمات المتصلة و المنفصلة بعد حلول السنة، فان الواجب هو خمس العين و لا اشترك لصاحب الخمس في ما زاد بنسبة سهمه بناء على الحق دون الاشتراك و أن

آخر في اداء الخمس، نعم أن حل السنة الثانية يجب الخمس فيما زاد بزيادة متصلة أو المنفصلة دون الصحة السوقية فان الواجب اداء العين أو القيمة فاذا ارتفع لزم اداء خمس العين أو خمس بدلها و هو قيمتها المرتفعة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ١٠: «فما يدل على الوجوب».

أقول: هذا مضافا الى الآية الكريمة «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الْآيَةَ» بناء على الغنيمة لعل فائدة مكتسبة كما يظهر من اللغة أن الأصل في معناها هو استفادة الشيء لم يملك أو اصابة الشيء غنيمة، كما في صحاح اللغة و مقائيس اللغة و غيره. ثم أختص (في الاصطلاح) بما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة. و يشهد على أن معناها أعم من مورد الاصطلاح شيوع استعمالها في غيره، كقوله عليه السلام: «يخالط الناس ليعلم و لعميت ليسلم و ليسال ليفهم و يتجر ليفهم» (الأصول من الكافي، ج ٢، ص ٢٣٠) و كما ورد في مسند احمد بن حنبل قال: «قلت يا رسول الله ما غنيمة مجالس الذكر قال غنيمة مجالس الذكر الجنة» (مسند أحمد، ج ٢، ص ١٧٧). هذا مضافا الى ما ورد في مقام تفسير الآية و يدل على اعمية الغنيمة كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الغنائم و الفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...» و الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة التي لها خطر» الحديث، حيث أن الظاهر من العطف في قوله «و الفوائد» هو عطف التفسير، و استشهد له بالآية المباركة. و كخبر عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام «قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله و ما كان لرسوله فهو لنا ثم قال و الله لقد يسر

الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا الربهم واحدا وأكلوا أربعة احلاء» الحديث. و كما ورد في تفسير النعماني «و أما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق و اسبابها فقد اعلما سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة و وجه العمارة و وجه الاجارة و وجه التجارة و وجه الصدقات فاما وجه الامارة فقوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ الآية فجعل الله خمس الغنائم و الخمس من أربعة وجوه من الغنائم التي يصيبها المسلمون من المشركين و من المعادن و من الكنوز و من الغوص» إذ الظاهر من اللام في الخمس من أربعة وجوه أنه للعهد الذكري الذي أشير اليه في الآية الكريمة. هنا شبهات: منها أن الغنيمة بعنوان الفئء عنوان شرعى و هي ما أخذ بالحرب! و فيه أنا لانسلم استعمال الغنيمة في المعنى الاصطلاحي حال نزول الآية الكريمة، بل هذا المعنى حادث و متأخر عن معناه اللغوى، كما دل عليه كلمة ثم في قوله «أهل اللغة ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة». و منها أن مورد الآية و ذيل الآية تدل على كون المراد هو الغنيمة الحربية! و فيه أن المورد لا يكون مخصصا و الذيل يناسب و للاعم أيضا كما قربه في الميزان و لاشاهد فيه على الاختصاص فراجع. و منها أنه لو كان الخمس في الارباح واجبا لشاع و لبان في صدر الإسلام! و فيه أنه لاوجه لمنع وجود الخمس في الارباح و غيرها في الصدر مع وجود روايات تدل على وجوده نحو ما رواه صحيح البخاري عن ابن عباس قال: «قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ فقالوا أنا من هذا الحى من ربيعة و لنا نصل اليك إلا في الشهر الحرام فمرنا بشيء نأخذه عنك و ندعوا اليه من وراءنا فقال أمركم بربع و أنها كم عن أربع، الى أن قال: و أن تؤدوا الى خمس ما غنمتم الحديث» و من المعلوم أن المراد

من هذا الخمس، خمس غير غنيمة الحرب، لأن الظاهر من نظائر هذه الرواية انهم من جهة ضعفهم من الاعداء لم يتمكنوا عن المجئى إلا في الشهر الحرام فراجع صحيح البخاري باب المواقيت و سنن النسائي (ج ٨، ص ١٢٠)، هذا مضافا إلى أن الخمس حيث كان من خصائص النبي و ذوي القربى، لم يأخذ النبي بقهر و الحكومات الماضية التي جاءت بعد ما منعوها خوفا عن قوة ذوي القربى، كما ربما يشهد لذلك موثقة النصري راجع جامع الأحاديث (ج ٨، ص ٥٦٣).

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ١٠: «محمد بن الحسن الأشعري».

أقول: ولا يخفى أن عدم توثيقه في الرجال لا يضر بعد رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لأنه كان لا يروى عن الضعفاء و هو كاف في حصول الاعتماد عليه.

قوله في ج ٢، ص ١١٣، س ٣: «لا صلاة لى ولا صوم؟».

أقول: هذا أيضا يشهد على أن الخمس بنحو الاشاعة.

قوله في ج ٢، ص ١١٤، س ١٩: «و منها ما رواه سعيد بن عبد الله».

أقول: ومنها أي من الروايات الدالة على وجوب الخمس في الأرباح، موثقة الريان ابن الصلت قال: «كتب إلى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رعى ارض في قطيعة لى و في ثمن سمك و يردى و قصب، ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس» (باب ٨، ح ٩) من أبواب الانفال. و منها موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير» (باب ٨، ح ٦) و منها موثقة ابراهيم بن محمد الهمداني «اقراني على كتاب ابيك فيما أوجه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف

السدس بعد المؤنة وأنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لمؤنة الرجل و عياله فكتب و قرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان» (باب ٨، ح ٤) و منها موثقة أبي علي ابن راشد «قلت له امرتني بالقيام بامرك و أخذ حقلك فاعلمت مواليك بذلك فقال لى بعضهم وأي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شيء فقال في امتعتهم وصنایعهم (ضياعهم) قلت و التاجر عليه و الصانع بيده؟ فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم» (باب ٨، ح ٣).

قوله في ج ٢، ص ١١٥، س ٩: «لم أحلنا إذا للشيعة».

أقول: قوله «إذا» مشعر بان الحلية كانت عصرية.

قوله في ج ٢، ص ١١٥، س ١٣: «فيها ثابت».

أقول: ولعل ظاهر «فيها» هو الاشاعة، نعم لو قال «عليها» كان القول بان الحق متعلق بها، كان له المجال.

قوله في ج ٢، ص ١١٥، س ١٤: «ذلك اليوم».

أقول: قوله «اليوم» ظاهر في اختصاصه بذلك اليوم.

قوله في ج ٢، ص ١١٦، س ١٠: «ومنها ما روي عن كتاب».

أقول: ومنها، صحيحه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انه قال أن امير المؤمنين عليه السلام

حللهم من الخمس يعنى الشيعة ليطيب مولدهم (باب ٤، ح ١٥) من أبواب

الانفال. و منها، صحيحة عمر بن يزيد رأيت أبا سيار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: و ما لنا من الأرض و ما أخرج الله من شيء فهو لنا. قلت له أنا احمل اليك المال كله فقال لى يا أبا سيار قد طيناه لك و حللناك منه فضم اليك مالك و كل ما كان في ايدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طبق ما كان في أيدي سواهم فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغيرة» (باب ٤، ح ١٢) و منها خبر حكيم بن مؤذن (باب ٤، ح ٨) و منها خبر الرقي (باب ٤، ح ٧) و منها خبر معاذ و منها خبر اسحاق (باب ٤، ح ١٦) و منها خبر أبي حمزة (باب ٤، ح ١٩) و منها خبر العياشي (باب ٤، ح ٣٢) و منها خبر الحضرمي (باب ٨، ح ٨).

قوله في ج ٢، ص ١١٦، س ١٦: «فالمراد منها».

أقول: هذا مضافا الى امكان أن يقال لو سلم معارضة الأخبار، فالمرجع، هو عموم الآية الشريفة الدالة على وجوب الخمس، هذا مضافا الى ترجيح ما يدل على الوجوب بموافقة للكتاب دون أخبار التحليل، فان الآية تدل على الاستحقاق و الوجوب الفعلي، و الروايات المفيدة للتحليل و أن أمكن جميعها بنفسها مع الآية ولكن تنافيها الإجمالي مع الآية يكفي في ترجيح مقابلها.

قوله في ج ٢، ص ١١٧، س ٨: «تقع المعارضة بين الطرفين».

أقول: ولا يخفى عليك أن وجوب الخمس اجماعى و لا خلاف فيه إلا من شذو ندر، و عليه فالأخبار الدالة على التحليل المطلق معرض عنها، و مع الأعراض، لا صلاحية لها للمعارضة مع ما دل على وجوب الخمس كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ١١٧، س ١١: «أدى الحق».

أقول: ولو كان ادائه بداعي الوجوب، و لم يكن في الواقع واجبا اذ تخلف الداعي لا يضر بعد عدم كون الحق ناشئا من ادائه بل هو حق ثابت بادلة جعل الخمس.

قوله في ج ٢، ص ١١٧، س ١٨: «الذي يظهر من بعض».

أقول: ولا يخفى عليك ما فيه، فان غنم كما في مصباح اللغة بمعنى أصاب شيئا غنيمة و المراد من أصاب شيئا هو اراده، و عليه فلا يشمل الغنيمة غير الفائدة المكتسبة و المستفادة أو المرادة و لو سلمنا إطلاق الغنيمة و الفائدة فليفيد بما كان في مقام البيان و قيده بالاستفادة و الإفادة، كموثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير (وسائل، ج ٦، باب ٨، ح ٦) إذ الافادة هو الاستفادة، لا يقال إن الاستفادة هو التملك و لافرق بينهما لانا نقول التملك أعم اذ الطلب مأخوذ في الاستفادة كما هو مقتضى باب الاستفصال دون التملك و كموثقة الاشعري قال: «كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناعات و كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة» (وسائل، باب ٨، ح ١) و على ما ذكر فمقتضى القاعدة هو حمل مطلق الفائدة على الفائدة المستفيدة و المكتسبة، و أما الأخبار الدالة على الخمس في الجائزه و الهبة أو كل ما يملكه ففيها أو لا أنها غير معمول بها لعدم فتوى أحد من القدماء بوجوب خمس غير الارباح المكتسبة، فلاحجة لتلك الأخبار، و ثانيا بعض هذه



الأخبار ضعيفة، كخبر عيسى بن المنقاد الدال على وجوب اخراج الخمس من كل ما يملكه (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٢١) و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد أو عيسى بن يزيد لمجهولية يزيد و عيسى بن يزيد الدال على وجوب الخمس في الجائزة. و ثالثا عدم تمامية دلالة بعضها كموثقة أبي خديجة (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٤) الدال على التحليل، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الخمس الخالص الذي في أيادي الحكومات الجائزة فحلله الإمام للشيعه و دلالتها على وجوب الخمس في كل ميراث أو في كل عطاء غير ثابتة. و رابعا أن بعض هذه الرواية معارضة كموثقة علي بن مهزيار الدالة على وجوب الخمس في الهبة الخطيرة فانها معارضة مع خبر أبي بصير فانه يدل على وجوب الخمس في الهدية تبلغ الفى درهم أو أقل أو أكثر اللهم إلا أن يقال إن أقل من الفين له إطلاق سواء كان خطيره أم لا فيقيد لصحيحة علي بن مهزيار فلامعارضة فالعمدة أن صحيحة علي بن مهزيار و خبر أبي بصير لايعمل بهما و أعرض الأصحاب عنهما، هذا مضافا أن خمس الفوائد غير مذكور في كلام القدماء على ما حكى عنهم.

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٢: «قد يستشكل في ثبوت».

أقول: يمكن أن يقال و في تعلق الخمس بارتفاع القيمة إشكال لعدم صدق الربح بالفعل عليه، نعم يصدق عليه كما في مصباح الفقيه أنه لو باعه بتلك قيمه لكان يربح ولكنه قبل البيع لم يصدق عليه أنه ربح بل ملك أن يربح و إطلاق الربح عليه لعله من جهة الأول و المشاركة و من باب ملك أن يملك، ربما يقال عنوان

أفاد و استفاد يصدق بمجرد ارتفاع قيمه عرفا، كيف و بذلك قد يخرج الانسان عن كونه فقيرا الى صيرورته متمولا و لهذا يقال أن فلان استفاد فيما لم يبع داره أو أرضه كما أنه يقال خسر إذا نزلت قيمتها و لو لم يبع، ولكن يمكن الذب عنه بان الإطلاقات المذكورة لم تثبت انها من باب الذمة و إلا فصدق مفهوم الربح عرفا كاف في تعلق الخمس إذ العرف حجة في تطبيق المفاهيم كما أنه حجة في تشخيص المفاهيم ثم أن خروج الفقير بمجرد ارتفاع قيمه الشيء عن الفقر ليس من جهة كون الارتفاع ربحا بل من جهة أن الشيء الذي ارتفع قيمته كاف في اعاشته، و من المعلوم أن كفاية الاعاشة في السنة توجب الغنى و الشيء الذي ارتفع قيمته يكفي للاعاشة ثم أن ارتفاع القيمة ان كان موجبا لصدق الربح فلا وجه للفرقة بين صورة ارتفاع قيمة الاشياء التي اعدت للتجارة و بين صور ارتفاع قيمة غيرهما مما لم يتعلق باصلها الخمس أو أدى خمسها بناء على وجوب الخمس في مطلق الفائدة لان في كلا المقامين ارتفاع القيمة فان كان هو ربح ففي كلا المقامين و أن لم يكن فكذلك ففي كلا المقامين ثم أن الشيء في قوله «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» الآية هل يختص بالاعيان فلا يشمل الحقوق و الامتيازات أو لا يشمل و الأقوى الشمول لاطلاق الشيء بالفعل عليها لان فعليه كل شيء بحسبه و الحقوق شيء يغتنمها الانسان بخلاف ارتفاع القيمة فانه ليس بالفعل ربح و غنيمة الا باعتبار الأول و الاشراف و لو شك في صدق الربح على شيء، فالأصل أعني الاستصحاب هو عدم وجوب الخمس (راجع، ج ٣، ص ٤١٤).

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٦: «لم يكن في الأعصار».

أقول: وفيه انه معذلك سنلوا كثيرا ما عن الخمس وأجاب الائمة عليه السلام.

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٩: «كيف يمكن نفي الوجوب».

أقول: والعمدة هو اعراض الأصحاب إذ لم يفتوا بوجوب الخمس في غير ارباح المكاسب كالهبة والهدية والنذورات ونحوها فراجع عبائر الأصحاب، فاني رايت العبائر ولم أجد إلا شاذا رده ابن ادريس باعراض الأصحاب، فالأقوى كما في مصباح الفقيه هو اعراض الأصحاب عما يدل على الخمس في غير ارباح المكاسب، وأما التمسك بالولوية ثبوت الخمس في الفائدة المجانية كالهبات والعطايا بل وغير الاختيارية كالميراث ونذر النسخة من ثبوت الخمس في ارباح المكاسب حيث أن أخذ الضريبة المالية مما لامشقه ولا تعب في تحصيله أولى من أخذها مما يستحصله الانسان بكديمينه وعرق جبينه ففيه أن الاولوية ظنية.

قوله في ج ٢، ص ١١٩، س ٣: «ويدل عليه».

أقول: ربما يقال ان هذه الرواية لاتدل على الحكم الشرعي بل يدل على ما عينه الولي من باب الولاية ولكنه محل نظر.

قوله في ج ٢، ص ١١٩، س ٨: «مؤونة السنة».

أقول: والمراد من السنة سنة الربح، ومبدئها الشروع في التكسب بقرينة التعارف الخارجي فيما إذا كان تعارف، خصوصا فيما إذا حصل الربح تدريجا، و ظهور الربح فيما إذا لم يكن تعارف وعليه فالمؤونة السابقة على الربح تخرج من

الربح اللاحق فيما إذا تعارف السنة لأن الربح ربح السنة و المؤنة مونة السنة و يدل عليه أيضا وحدة السياق لظهور بعض الروايات الدالة على الاستثناء في استثناء مؤنة الكسب و مؤنة القوت في سياق واحد و حيث أن مؤنة الكسب تبدأ منه لشروع فيه فيكون ظاهر مثل هذه الروايات جواز احتساب هذا مؤنة القوت من حين الكسب أيضا و ان لم يحصل ربح بعد كرواية علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد (ج ٨ ، ح ٤) من الأنفال، و هذا مضافا الى أن الروايات لم تهدم السنة المتعارفة بين التجار في الدخل و الخرج بل و ردت بناء عليها و لذا لم يستل راو عن مبدئها.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩ ، س ١٠ : «يثبت السنة الشمسية».

أقول: أي السنة الشمسية و السنة الرومية و غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩ ، س ١٤ : «فالعام منصرف الى العام».

أقول: لا وجه للانصراف بعد كون الأحكام موضوعة لكل مكلف ولا اختصاص لها بالممالك العربية أو اقطارها أو العرب، و عليه فالمؤنة ظاهرة في مؤنة سنتك الرائجة، كما أن العام أيضا مطلق و لا اختصاص له بالعام العربي الهلالي و لو شك في ذلك فليقتصر على الهلالي فمن كان عامه عام الشمسي و غيره مما يكون أزيد من ذلك فليحتاط فيه بان يحاسب عند حلول السنة بالسنة القمرية ثم إذا زاد عليها العشرة مثلا فان انتفع في تلك العشرة حاسبه أيضا، و لم يكسر عند خسارة اللاحق و لا مؤنة السابق أي السنة القمرية، و ان خسر في تلك العشرة لم يكسر من نفع اللاحق عليها و لا من نفع السابق عليها.

قوله في ج ٢، ص ١٢٠، س ٢: «في مقام البيان».

أقول: بقي هنا أمور منها أن الخمس هل يتعلق بمجرد ظهور الربح أو لم يتعلق إلا بعد حلول السنة، والمشهور الأول وهو الظاهر من الآية الكريمة الظاهر في تعلق الخمس من لدن تحقق الغنيمة والروايات كالموثقة «ما أفاد الناس من قليل أو كثير، ففيه الخمس» الظاهرة في تعلق الخمس وثبوته بمجرد حصول الفائدة، ومقتضى تعلق الخمس وثبوته عند ظهور الربح هو المبادرة الى خروجه لانه حق الغير، ولكن ما دل على أن الخمس ليس إلا في كل عام كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الذي اوجب من الضياغ والغلات في كل عام الحديث» يرخص في عدم لزوم المبادرة وان تعلق الخمس من حين ظهور الربح، هذا مضافا الى قيام الاجماع والسيرة على عدم وجوب المبادرة، لا يقال ينافي تعلق الخمس من حين ظهور الربح الروايات الدالة على أن الخمس بعد المؤنة فان ظاهرها ان تعلق الخمس بعد صرف المؤنة في السنة، بناء على الأخذ بظهور كلمة البعد في البعدية الزمانية، فيقدم على الاطلاقات الدالة على تعلق الخمس بمجرد ظهور الربح، لانا نقول يمكن أن يقال ان المراد منها هو تحديد موضوع الخمس يعني أن الخمس في غير المؤنة، لاتحديد زمان الخمس، فالمراد من البعدية البعدية الرتبة نظير قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين ولا أقل من الشك فلا يصلح للمنافاة، كما لا يخفى.

و لعل الثمرة في تعلق الخمس من أول ظهور الربح، في ضمان خمس ما زاد على المؤنة قبل حلول الحول بخلاف ما إذا قلنا متعلق الخمس بعد حلول الحول فانه لا يضمن ما صرفه في الحول وان زاد على المؤنة، فتدبر جيدا. و منها ان مؤنة السنة مستندة الى كل ايام السنة كما أن ربحها كذلك وعليه فاذا أخذ من الأصل للمؤنة

ثم ربح بمقدارها في أواسط السنة أو أواخرها يمكن كسر ما صرفه للمؤنة من الأصل من الربح كما عليه ديدن التجار والكسبة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأصل رأس المال كما في الكسبة والتجار أو لم يكن، فإن المالك هو وجوب اداء الخمس من الفاضل، فإذا صرف من الأصل ثم ربح لم يصدق على كل ما ربح، الفاضل، كما أفاده الاستاذ العراقي (مدظله العالي). ومنها أن اداء الدين يعد من المؤنة سواء كان الدين حالا في سنة الربح أو حالا في السنة السابقة ولم يتمكن من ادائه في تلك السنة بل وان تمكن ولكن اخره بجهة من الجهات، واما الديون التي تحل في السنوات الآتية بحيث لم يطالبها صاحبها فادائها هل يعد من المؤنة أم لا؟ يمكن القول بالتفصيل بين ما يجعل لها المدة من باب الارفاق، كما إذا جعل لها الاقساط فبعضها حال في سنة الربح وبعضها يحل في السنة الآتية، فاداء جميع الاقساط في سنة الربح لم يبعد ان يعد من المؤنة، وأما إذا لم يكن جعل المدة من باب الارفاق فادائها في سنة الربح لم يعد من مؤنة سنة الربح، فافهم. ومنها ان المؤنة هو ما يحتاج اليه و هو صادق على نفس النقد قبل شراء ما يحتاج اليه فلو احتاج الى دار و كان له المال بمقدارها لايتعلق الخمس به، والقول بانه لو صرفه في الشراء فلاخمس فيه و إلا لزم اخراج الخمس ممنوع. ومنها ان الخمس بما زاد من الاطعمة آخر السنة محل تأمل لصدق الاحتياج اليه و مع صدق الاحتياج اليه فهو مؤنة.

قوله في ج ٢، ص ١٢١، س ٧: «إذا اختلط بالحرام».

أقول: هنا فروع: منها أنه لو خلط الحرام عمدا في المال حتى يصدق عليه المال المختلط بالحرام فهل يحل ذلك باخراج الخمس إذا لم يعلم مقداره و لا يعرف

صاحبه؟ يمكن القول بان الادلة منصرفة عن مثله. و منها أنه لو خلط الخمس بعد اخذه، في الحرام فهل يخرج عن المختلط خمس ما عداه بعد ما ورد من أنه لا خمس في الخمس أو يخرج خمس المختلط؟ يمكن القول بان دليل لاخمس في الخمس لايشمل مثل المورد، فاللازم هو اخراج خمس المختلط. و منها أن بعد اتمام السنة، هل يجب عليه اخراج خمس ما عدى الخمس الذي اخرجه أو يجب عليه اخراج خمس الأقل المعلوم أنه من ارباحه؟ لايبعد الثاني لأن الزائد عنه لم يعلم أنه غنيمة.

قوله في ج ٢، ص ١٢٧، س ١٤: «مستفيضة كموتقة ابن بكير».

أقول: و الارسال أو المرفوعة في روايات الباب لا يضر بعد عمل جل الأصحاب بالروايات الدالة على تسهيم الخمس على ستة اسهم، و طرد ما يخالفها و ان صح سنده.

قوله في ج ٢، ص ١٢٨، س ٦: «القول ذهب أكثر».

أقول: لانه خلاف ظاهر الآية المباركة. و صحيحه ربي محمولة على ما ذكره المصنف من أنه صلى الله عليه و آله كان يأخذ دون حقه ارفاقا في بعض الاحيان، كذلك الإمام، هذا مضافا الى انها معرض عنها، و الروايات الدالة على ستة اسهم معمول بها و عليه فلا يضر ضعف سند بعضها كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ١٢٨، س ٦: «لاريب في ضعف».

أقول: و جعل ذكر «الله» من باب التيمن و التبرك مع أنه خلاف ظاهر الآية المباركة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨ ، س ١٢ : «ولا يخفى أنه لا ظهور».

أقول: ولا يخفى بعد هذا التوجيه، فإن الرواية تدل على أن سيرة النبي و الإمام كانت كذلك، فلا يساعد الرواية على أن النبي و الإمام عليهما الصلوات و السلام ربما أخذوا هكذا، فالأقرب أن الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٩ ، س ١٥ : «أن المتبادر من إطلاق».

أقول: فهذا التبادر ليس مستندا الى حاق اللفظ، بل هو مستند الى الانصراف و إلا فلا وجه لجعل إطلاق الابن على المنتسب من طرف الام على نحو الحقيقة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠ ، س ١١ : «من باب التشريك».

أقول: أي من باب جعل شيء على المحصورين بحيث يكونون مشتركين، كما في الوقف على الخاص، هذا بخلاف ما إذا جعل شيء على غير المحصورين، كعنوان الفقراء فانه لا شركة حينئذ بين الأفراد.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠ ، س ١٣ : «وا احتمال أن يكون».

أقول: راجع كتاب البيع لسيدنا الإمام المجاهد (ج ٢ ، ص ٤٨٩) و ملاحظة ما استدل به الإمام ترفع استبعاد كونه من باب الولاية، بل يدل شواهد و روايات على أن الخمس بل الانفال مما يكون أمرهما بيد الوالي و الإمام؛ منها الروايات الدالة «على أن الخمس لنا» الظاهر في كون تمامه لهم بعنوان ملكية جهة الإمامة، أو من جهة كونه من بيت المال، و لهم الولاية على بيت المال و منها الرواية الدالة على أن الإمام يقسم بينهم، فان فضل عنهم شيء فهو للوالي و الاعجز أو نقص عن

استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، واما صار عليه أن يمونهم لان له ما فصل عنهم (راجع رواية حماد)، مع أنه لو كان ملكا للمصارف المذكورة لاوجه للحكم بكون الفاضل للوالى بل الفاضل يترك حتى يحتاج المصارف المذكورة اليه، هذا مضافا الى ما في رسالة الخمس للفريد الكلبيكاني رحمته الله، ص ٨٢ من أن الأقوى وجوب دفع النصف الذي للطوائف الثلاثة اليه، ليصرفه هو عليهم، على ما يرى، لان السهام الثلاثة المذكورة و ان جعلت لهؤلاء الطوائف الثلاثة لكن الله عزوجل كما اسلفنا لما يوزع عليهم و لم يوكل أمره الى المالك، كما أوكل ذلك اليه في باب الزكاة لمقتضى بعض الأخبار الموثقة، واما جعل أمر التوزيع هنا الى ولى الأمر الشرعي، كما يدل عليه ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و فيه: «ف قيل له أفرأيت أن كان صنف من اصناف أكثر و صنف أقل، ما يصنع به؟ قال ذلك الى الإمام أرايت رسول الله ﷺ كيف يصنع اليس انما يعطى على ما يرى، كذلك الإمام. و قد بينا سالفاً ان هذه الصحيحة يستفاد منها أن امر التوزيع و الصرف أو كل الى النبي ﷺ و الإمام، بل الظاهر من اخبار التحليل أن له أن لا يوزع عليهم و كيل الخمس لشيعتهم إذا اقتضت الضرورة ذلك فإذا كان الأمر على ما وصفنا. فنحب أن يحمل اليه الخمس بتمامه حتى يصرفه هو عليهم على ما يرى إلخ هذا مضافا الى ما قاله السيد المحقق الموسى الزنجاني من أن في بعض الأخبار الخمس للإمام و في بعض اخر العشر للإمام و مقتضى الجمع بينهما هو أن كقول العشر للإمام ملكا (بكسر الميم) و الخمس له ملكا «بضم الميم» فتدبر جيداً.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٢ ، س ١٢ : «النقل لغة الزيادة».

أقول: و لعل يرجع اليها الهبة و العطية كما عن مقائيس اللغة و تاج العروس و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤ ، س ١٦ : «و أما الغنيمة».

أقول: وزاد في بعض العبادات: سيف البحار أي ساحلها ولكن لادليل له بالخصوص إلا إذا كان مواتا أو عامرا بالاصالة أو كان من مصاديق الأرض التي لارب لها و المحكى عن المفيد في المقنعة و أبي الصلاح الحلبي هو اضافة البحار و لادليل له بالخصوص ربما يستدل بقوله عليه السلام : «الأرض كلها لنا». ولكن عرفت ان مثله ماؤل بما لاينافي ملكية الناس فلايدل على المقام، و ربما يستدل له بان الملاك في كون شيء من الانفال هو كونه من الاموال العامة غير المتعلقة بالاشخاص، و عليه فكل الأموال العامة انفال و انما الموارد التي مذكورة في الأخبار و الكلمات من باب المصاديق، ولكن تلك الدعوى محتاجة الى الاثبات، و لاملزمة بين كون شيء من الأموال العامة و كونه من الانفال، و القول بان الله تعالى عن الغنائم بالانفال و بين حكم الخاص بلسان عام و هو اشارة الى تعليل الحكم غير واضح و الاشعار لا يصلح للدليلية فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٥ ، س ٢٢ : «ما كان في أيدي».

أقول: و مقتضى اطلاقه هو التحليل بالنية الى كل أرض بما فيها من المعادن في



قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٤: «مع النية لا الناشئ».

أقول: بمعنى أنه لو كان مقتضى موجودا كان ناويا للمساك.

قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٤: «بخلاف العبادات».

أقول: أي اللازم فيها هو أن يكون الأفعال صادرة عن العزم والنية.

قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٧: «كان قيامه الذي».

أقول: وكان مقتضى اعتبار كون الأفعال الاختيارية صادرة عن العزم، هو

البطلان في المثال، فان دل على صحته شيء فهو خلاف القاعدة.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٠: «فالسؤال عن الفرق».

أقول: يمكن الفرق بان صوم قضاء شهر رمضان العام الماضي مع قضاء شهر

رمضان الذي هو فيه حقيقة واحدة بخلاف الأمر النديي والأمر الايجابي فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١١: «فمشكلة من جهة الحصر».

أقول: فلعل الظاهر منه أن مقتضى القاعدة هو الصحة في الصورة الأولى، وإنما

المانع هو دلالة الأخبار، وهو كذلك أعني انه لا مانع من الصحة بحسب القاعدة.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٣: «صحيحه هشام البطلان».

أقول: والظاهر وقوع السهو فان الظرف المذكور، مذكور في رواية محمد بن

مسلم و التفسير مذكور في رواية هشام بن سالم.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٦: «هذا لا يقصر عن الخبر».

أقول: أي التفسير.

قوله في ج ٢، ص ١٤٨، س ٣: «ما يظهر من الحقائق».

أقول: بل مقتضى المراجعة الى التهذيب هو ذلك.

قوله في ج ٢، ص ١٤٨، س ١١: «الأخذ بظاهرها مع مخالفة».

أقول: يمكن القول بأن المشهور ذهبوا الى عدم جواز صوم يوم الشك بنية رمضان، من باب الجمع بين المطلقات الدالة على المنع عن صوم يوم الشك، و المطلقات الدالة على جواز صوم يوم الشك بقرينة الأخبار المفصلة بين نية صوم رمضان و نية شعبان، و مع هذا الاحتمال لا يثبت اعراض المشهور عن الأخبار المجوزة بالنسبة الى صورة التردد في النية أو التردد في المنوى، اللهم إلا أن يقال إن الحصر في الأخبار المفصلة يقتضى انحصار الجواز في ما إذا نوى الشعبان فلا يمكن الأخذ باطلاق مطلقات الجواز بعد الحمل على المفصلات، ولكن يمكن منع الحصر بقرينة اطلاق قوله في الصدر «بلى» و بقرينة تعليله للنهي في الذيل بقوله «لأنه قد نهى أن ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك» فالمنهى هو ما إذا نوى صوم رمضان جزما احتياطا بالترديد في النية أو المنوى أو غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٥٠، س ١٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا بأس للتمسك باطلاق مباشرة النساء للوطى في الدبر للمرئة.

قوله في ج ٢، ص ١٥٠، س ١٩: «الإشكال في وطى الغلام».

أقول: فيما إذا اطمئن بعدم الانزال والافهو محكوم بما ورد في الاستمناء، كما لا يخفى وهكذا في وطى البهيمة.

قوله في ج ٢، ص ١٥١، س ٥: «يقع المعارضة بينها».

أقول: ولكن إطلاق الصحيحة المتقدمة بالنسبة الى وطى الغلام غير قوى، لعدم اختصاص المفطرات بالأربعة المذكورة، و عليه يمكن التمسك بما دل على مبطلية الاجنب العمدى في شهر رمضان لمبطلية الوطى في الغلام او البهيمة.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٠، س ٥: «والأظهر الكراهة».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر الفضيل مختص بالضعيف فالكراهة مختصة بالضعيف، و أما الباقي فعلى ما يستفاد من الروايات اللهم إلا أن يتمسك بوحدة السياق وهو كما ترى.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٧، س ١٢: «من جهة الشهرة».

أقول: وفيه أن الشهرة على الوجوب لا عدمه.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٨، س ٥: «الإفطار لذى العطاش».

أقول: ولا يخفى أن عنوان ذى العطاش غير من عرض له العطش المهلك، فانه يقتصر على مقدار الضرورة بخلاف ذى العطاش فانه كالمريض يفطر صومه و

لا يلزم عليه الاقتصار على رفع المشقة، وأن كان هو احوط. و مما ذكر يظهر جواز التعدى من موثقة عمار الدالة على جواز الشرب عند الاضطرار لرفع الهلاكة، الى كل اضطرار فانه يقتصر فيه على ما يرفع الاضطرار وهو عنوان غير عنوان المرض، و من به داء العطش، كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٤٦، س ٧: «و يحتمل أن يراد».

أقول: وفيه أنه خلاف ظاهر المسجد الجامع لان الظاهر ان وصف الجامع وصف لنفس المسجد لا للصلاة المنعقدة ولكن يصلح خبر عمر بن يزيد لان يراد من مسجد جماعة، مسجد يصلى فيه صلاة جماعة.

قوله في ج ٢، ص ٢٤٦، س ١٦: «و يؤيده خبر أبي الصباح».

أقول: وفيه اختلاف النسخة.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٥، س ١٢: «يمكن حملها على عدم».

أقول: وفيه ما لا يخفى لأن ظاهره هو نفى العذر لمن اخر الواجب، ولا ينافيه استعمال نفى العذر في مقام آخر لترك الراجع.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٥، س ١٦: «لأنه ليس مجرد».

أقول: وفيه أن التأخير بلا عذرٍ موجه، استخفاف، نعم لو كان مع عذر عرفي لا يصدق الاستخفاف وان لم يكن معذورا شرعا.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٧، س ٨: «يدل عليه ما دل».

أقول: و سيأتي في الصفحة الآتية الاشارة الى بعض اخر من الأدلة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ٧ : « عليه بإطلاق ما دل ».

أقول: وفيه منع الاطلاق لان امثال هذه الأدلة في مقام تشريع أصل الحج و فضيلته لا في مقام خصوصياته و شرائطه، نعم يمكن الاستدلال بالأخبار الدالة على الأمر بالأمر كقوله في مصحح اسحاق بن عمار « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمره و خرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون، و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم » (الوسائل، باب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ح ٢) فان الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء و هو يدل على مطلوبيته و مشروعيته و هكذا ما ورد في الصلوة و الصوم كقولهم عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة (الوسائل، باب ٣ من أبواب أعداد الفرائض) هذا مضافا الى الأمر الى غير البالغ المميز كما دل عليه موثق يعقوب « أن معى صببة صفارا و ان أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون؟ قال انت بهم العرج فليحرموا منها » (الوسائل، باب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ح ٧) حيث امرهم بالاحرام كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ١١ : « الولي لا بد للولي ».

أقول: أن لم نقل تبديله بالبدل و ان لم نقل بأن الواجب هو اداء الغرامة بعد البلوغ، و قبل البلوغ لا تكليف بالاداء بالنسبة الى الصبي حتى يجب على الولي الاتيان به.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ١٦ : « لكنه بلا دليل ».

أقول: نعم لا بأس بالاحجاج به رجاء.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٨، س ١٧: «إنه لادليل على لزوم».

أقول: وفيه أنه أن أريد بذلك عدم ما يدل على حرمة التصرف في نفس الصبي، ففيه تأمل لأن الناس مسلطون على أموالهم وانفسهم ولا ولاية للغير وان أريد انه لادليل يدل على لزوم احجاج الولي بحسب الأخبار، فهو كذلك، ولكن مقتضى حرمة التصرف في نفس الصبي هو الاقتصار على الام لأن المرخص فيه في الخبر هو الام، وقوله عليه السلام قدموا من كان منكم من الصبيان الى الحمقة أو الى بطن مر الحديث لايشمل غير الولي لأنه لم يكن في مقام تعيين الولي.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٩، س ٣: «فلايشمل غير هذه الصورة».

أقول: أي فلايشمل صورة تمكن الصبي من جهة المال، هذا بناء على رجوع الضمير في قوله ليس لهم ما يذبحون الى الصبايا، ولكن مقتضى التأمل هو رجوع الضمير الى الذين كانوا مع الصغير بناء على نسخه لبوا عنه والمراد هو أن مع عدم ما يذبح لجميعهم يذبح للصغير ويصوم الكبار، وعلى كل التقدير يمكن الاشكال في دلالة على أن الهدى من ماله و أن أمر بالذبح عنه، بل غايته هو الظهور السكوتي فيرفع اليد عنه بظهور صحيحة معاوية بن عمار من قوله «و من لايجد الهدى منهم فليصم عنه وليه» بناء على ظهور رجوع الضمير الى الصبايا، كما هو كذلك و يقتضيه السياق فان الظاهر من هذه الرواية أن الهدى من مال الصبي فاذا لم يكن له، فعلى الولي الصوم فيجمع بينهما بأن الذبح عنه فيما إذا كان له الهدى فالذبح من مال الصبي، وأما حمل صحيحة معاوية بن عمار على ما إذا لم يجد وليه



مألاً، فهو خلاف الظاهر، وذهب المشهور أو الاجماع على الخلاف لا يضر إذا كان منشأ ذلك هو فهمهم من الأخبار واستنباطهم كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٩، س ١٤: «القاعدة لزوم الكفارة».

أقول: لأن عمد الصبي حينئذ لم ينزل بمنزلة الخطاء وله حكمه كالكبير وهذا الحكم وضعى باعتبار اشتغال ذمته بالكفارة، و تكليفي باعتبار ادائها و حيث أن التكليف مرفوع عن الصبي فلا تكليف بالاداء، فيجوز أن يصبر الى أوان البلوغ فيؤديه و يجوز توليه ادائها قبل البلوغ أن راه مصلحة.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٢، س ١٦: «بأن كان واجداً».

أقول: كما دل عليه قوله عليه السلام في صحيحة معاوية إذا هو يجد ما يحج به (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ١) و قوله عليه السلام إذا قدر الرجل على ما يحج به في صحيحة الحلبي (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ٦) فالقدرة الفعلية من الشرائط أيضاً كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٣، س ٣: «إلا فغاية ما يتمسك».

أقول: و لا يخفى عليك أن مع حاجته الى ضروريات المعيشة لا يصدق الاستطاعة و هو كاف في عدم الوجوب و لا يحتاج الى الأخذ بادلة نفى الحرج و عليه فلو باع المستثنيات و حج لم يكف عن حجة الاسلام لأنه بدون الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ٨ : «هو بعيد جدا ألا ترى».

أقول: لا يبعد فيما إذا لزم الحرج من جهة عدم صرف الثمن في ضروريات معيشتة، لأن صدق الاستطاعة في هذه الصورة غير معلوم بل معلوم العدم إذ لا طوع له بالنسبة الى الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ١١ : «من القوت والمشروب».

أقول: وعليه فلا يشمل ما يشتريه الحجاج لاهلهم بعنوان التحفة المسماة بالسوغات.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ١٤ : «لا يخفى أن استفادة».

أقول: وفيه أن الاستطاعة العرفية ملازمة للاستطاعة للعود أيضا ألا ترى أنه إذا قيل من استطاع أن يدخل في البئر الفلاني فله كذا و كذا يستفاد منه الاستطاعة للدخول والخروج كليهما ولا يكفي فيه الاستطاعة في الدخول فقط وعليه فالآية الدالة على لزوم الاستطاعة في الوجوب يدل على لزوم الاستطاعة للعود أيضا، هذا مضافا الى دلالة مثل قوله في صحيح حوض له زاد و راحلة على ذلك بالظهور العرفي.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤ ، س ٨ : «فلا استطاعة محققة».

أقول: وفي المستمسك: في صورة المماثلة لا قدرة فعلية نعم القدرة على الاستعانة بالحاكم الجائر أو الحاكم الشرعي قدرة على تحصيل الاستطاعة فلا يجب معها الحج والقدرة على تحصيل القدرة ليست قدرة فعلية على الحج.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٤، س ١٠: «ولو كان له مال».

أقول: وان كان عليه له دين مؤجل واطمنن بادائه في وقته وجب عليه الحج ان استطاع اليه، و هكذا ان كان عنه دين حال ولكن رضى الدائن تأخير الأداء واطمنن بادائه في وقت مطالبته، وجب عليه الحج ان استطاع اليه، كل ذلك يصدق الاستطاعة والسبق والحق لاملالك فيه.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٤، س ١٧: «بل الحق أن الواجبات».

أقول: ولا يخفى أن الحق، مع الدين الحال و عدم الرضاية من صاحب الدين بالتأخير أو المؤجل الذي لايطمنن بادائه لا يصدق الاستطاعة و مع عدم صدق الاستطاعة لا وجوب للحج حتى يبحث عن وجوب مقدماته قبل وقته.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٥، س ١: «يمكن أن يقال».

أقول: يمكن تقريبه بوجه آخر و هو أن الافتراض اكتساب و لا يجب تحصيل الاستطاعة بالاكتساب و المفروض عدم صدق الاستطاعة بدون الاقتراض، لأن المال و ان كان موجودا ولكن لم يقدر بالقدرة الفعلية عليه.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٥، س ٧: «قد يشكل من جهة».

أقول: بل الظاهر في هذه الصورة عدم صدق الاستطاعة عرفا، و عليه فلا يجب الحج عليه، نعم لو لم يكن ترك التزويج حرجا أو مرضا أو موجبا لوقوعه في الحرام وجب عليه الحج.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ١: «شمول قوله ﷺ».

أقول: ومع الشمول يجب القبول في صورة التملك.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٤: «إن كان الهبة».

أقول: وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجب قبول الهبة لأنه اكتساب ولا يشمل قوله ﷺ فان عرض عليه ما يحج به لأن المفروض أن البذل ليس للحج.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٥: «بل بذل نفقة».

أقول: وفيه أن مع عدم بذل نفقة العود لا يصدق الاستطاعة، مع أن في صحيحة محمد ابن مسلم قال الإمام ﷺ في الجواب «ان من عرض عليه ما يحج به مستطيع الحج» و عليه فيستفاد من الأخبار بذل نفقة العود بل لعل نفقة العيال أيضا مما له مدخلة في صدق الاستطاعة وان لم يكن يشمل الرجوع بالكفاية لمخارج سنته.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٦: «قد عرفت الإشكال».

أقول: من أن نفى الحرج يدل على نفى الحكم الحرجي ولا يكون مثبتا للحكم نفقة العود هذا مضافا إلى أن الحرج الشخصي منفي لا النوعي فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٧، س ١٣: «عياله حتى يرجع».

أقول: ولا يخفى عليك أن البحث في المقام لزوم وجود مخارج العيالات قبل الرجوع عن الحج و سيأتي البحث في ص ٢٨٢ عن لزوم وجود ما به الكفاية بعد الرجوع من الحج ولكن المباحث قريب المخارج و لذلك بحشا هنا ما يرتبط بالمسألة الآتية فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ٧ : «يرجع إليه بعد حجه».

أقول: دلالة على اعتبار الرجوع الى الكفاية واضحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ١٢ : «للاستطاعة الخالية».

أقول: وسيأتي في ص ٢٧٤ أن المذكور في أخبار الاستطاعة ليس من باب الانحصار فيما ذكر بل يمكن أن يكون من باب أو الفعلية فالمعيار هو صدق الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ١٣ : «ليست الطائفتان».

أقول: وفيه منع إذ لا مانع من تقييد المطلقات بعد العمل بالمقيدات كما ذهب اليه المشهور والقول بإباء المطلقات عن التقييد لا وجه له، اللهم إلا أن يقال إن ظهور المطلقات في الاطلاق أقوى من جهة كونها في مقام البيان، ومعه يتصرف في المقيدات بحلمها على محمل آخر، ولكنه غير واضح ثم بعد ثبوت لزوم الرجوع الى الكفاية ربما يبحث عن المشتغلين بالعلم أنهم هل يكونون مستطيعين بالتمكن من الزاد والراحلة والرجوع الى الكفاية من الوجوهات أم لا يكونون؟ كذلك ذهب بعض الاعلام الى الثاني مستدلا بانهم لا يجدون ما يكفيهم عند الرجوع، و مجرد العلم بانهم سيعطون من الوجوهات لا يستلزم صدق وجدانهم لما يكفيهم عند الرجوع ولكن يمكن أن يقال بصدق وجدان ما يكفيهم عند الرجوع بالعلم أو الاطمئنان بالاحسان المقرر المعنون بالشهرية، ولا يلزم في صدق العنوان المذكور الملكية أو وجود حرفة أو صناعة أو نحو ذلك. ثم أن المراد بالرجوع الى الكفاية هو أن يكون له للتالي ما يمكن له المعيشة مع الكفاية وهو

بالقوة بأن يكون له كسب يقتضى ذلك و لا يتحدد ذلك بالسنة بل هو أمر عرفى ولكن الظاهر من سيدنا الاستاذ الكلبايكاني رحمته الله في تعليقه على العروة تحديده بالسنة، و الأكثر، و لعله من باب مصداق العرفي، فافهم. ثم ان الوليمة هل تكون من الرجوع الى الكفاية أم لا ربما يقال بالثاني لأن المراد من الرجوع الى الكفاية هو ما يلزم له في اعاشته و عياله و أما الوليمة فلم يحرز أنه راجها فيه ولكن يمكن أن يقال أنها أيضا من الاعاشة لمن كان من شأنه هو ذلك خصوصا إذا كان تركها حرجا شديدا عليه فتدبر.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٩، س ٢١: «و غاية ما يستفاد».

أقول: و فيه أن عدم دلالة الصحيحة المذكورة على عدم الوجوب في صورة العذر لا يضر بعد دلالة الآية عليه كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٧٠، س ١٢: «ذريح المتقدمة».

أقول: وفي الصفحة السابقة.

قوله في ج ٢، ص ٢٧٣، س ١٧: «الباب ما لو نذر».

أقول: وما لو اوصى اليه بالخصوص للحج قبل الاستطاعة و ما لو اوجر بالخصوص للحج قبل الاستطاعة فيمكن أن يقال بواسطة الوصية قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة يلزم الوفاء بالوصية و الاجارة و مع وجوب الوفاء بهما لا يستطيع للخروج الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٢ : «باعتباره توجه ما ذكر».

أقول: أي توجه القول بوجوب الحج مع النذر أو الوصية أو الاجارة ومع أهمية الحج يقدم على النذر ونحوه، فيما إذا كانت الاستطاعة من غير ناحية الاجارة أو الوصية، وأما إذا كانت الاستطاعة من ناحية الاجاره أو الوصية فلا إشكال في تقدم الوصية أو الاجارة كما لا يخفى ثم ان ذلك مبني على انحصار الاستطاعة فيما ذكر وتفسيره به لا أنه بيان مصداق الشايع وهو غير معلوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٣ : «المتن فرض اجتماع جميع».

أقول: وفيه أن الزاد والراحلة ليسا مجرد الزاد والراحلة بل المراد منهما هما مع ما يلزمهما من الآلات و القرب، ففقدان اللوازم يوجب عدم الاستطاعة من ناحيتهما كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٥ : «محترمة هل يقال».

أقول: وقد يقال نحن نقول ولا بأس فيه ولكن لا اظن الالتزام به فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٦ ، س ١٧ : «جدا فالتقييد في صحيح».

أقول: فالأقوى هو اعتبار الاحرام مع دخول الحرم ثم ان الظاهر من الموت في الطريق هو احرام عمرة التمتع فشمول الدليل بالنسبة الى احرام حج التمتع مشكل لظهور الطريق في عمرة التمتع ولكن يمكن القول به في حج التمتع أيضا بالاولوية إذ مع عدم اتيان الطواف والصلواة والسعي إذا كان الاحرام مع دخول الحرم مجزيا كان كذلك في احرام الحج مع الاتيان بالعمرة التمتع بالاولوية بل الظاهر هو جريان هذا الحكم في احرام حج الافراد والقرآن بالنسبة الى اجرائهما وأما بالنسبة

الى عمرة مفردة بعدهما فهو محل اشكال لان حج القرآن أو الافراد و العمرة بعدهما مما واجبان مستقلا.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ٤ : «و هل الرجوع».

أقول: ولا يخفى عليك أن المسألة معنونة في الجملة في ص ٢٦٧ ولكن البحث هناك عن لزوم وجود مخارج العيالات قبل الرجوع الى بلده و البحث هنا في لزوم وجود ما به الكفاية بعد الرجوع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ١٨ : «فغير دالة على اعتبار».

أقول: وفيه أن الظاهر من قوله يحج ببعضه و يبقى ببعض ما يقوت به نفسه و عياله هو الرجوع الى كفاية بالحمل الشائع الصناعي، سيما مع قوله: «ثم يرجع فيسأل الناس بكفة» على ما نقله المفيد في المنفعة، و هكذا الظاهر من قوله و ما يرجع اليه من حجه ظاهر في ذلك فمع عمل المشهور بهما لامجال لرفع اليد عنهما و بهما يرفع اليد عن ظهور الآية الشريفة و الأخبار الصحيحة الواردة في مقام بيان ما له الدخول في الاستطاعة و عليه فلا وجه للترقية بين المقام و ما مر في ص ٢٦٧ مع أن مدرك المسالتين واحد.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ٢٣ : «الكفاية تقع المعارضة».

أقول: وفيه منع لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص، و اباء تلك الأخبار عن التقييد غير ثابت و مقتضى الجمع هو ما ذهب اليه المشهور من لزوم الرجوع الى الكفاية.



قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٣ ، س ٩ : «للاستطاعة فالأقوى عدم الاعتبار».

أقول: و لا يخفى أن الطبرسي قال في مجمع بيانه في ذيل قوله تعالى ﴿وَأَلَّله...الآية﴾ المروي عن ائمتنا عليه السلام انه الزاد والراحلة و نفقة من يلزمه نفقته و الرجوع الى كفاية اما من مال أو ضياع أو حرفة مع صحة في النفس و تخلية الدرب عن الموانع و امكان المسير، انتهى. و حيث أن ما ذكر كان مشهورا انجبر ضعف الارسال بعمل الأصحاب، هذا مضافا الى ما مر من منع عدم دلالة الأخبار عليه فتدبر جيدا، ثم ان بعد ما ذكر من لزوم الرجوع الى الكفاية هل يكفي في ذلك وجود الوجوه الشرعية في الرجوع من الزكاة و الخمس و الصدقات؟ يمكن أن يقال لا يبعد لو اطمئن بحصولها بعد الرجوع فان الرجوع الى الكفاية صادق على مثله فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٨ ، س ٩ : «حجة الاسلام لا يحج».

أقول: هذه العبارة محتمل الأمرين أحدهما أنه لا يجوز لمن وجب عليه حجة- الاسلام ان يحج عن غيره، و ثانيهما أن من وجب عليه حجة الاسلام ان حج عن الغير لا يكون حجه حجا عن الغير و ظاهر الشارح هو الثاني حيث قال و لا يخفى الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٠٤ ، س ١ : «عن نيابة المخالف».

أقول: في أصل الحج و اجزائه كالذبح و الرمي و غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ٣٠٥، س ١٦: «بالقصد هكذا قيل».

أقول: هذا بالنسبة الى النيابة، ولكن ربما يكون العمل من باب التسبيب كالثنية ففي هذه الصورة لاحاجة الى قصد الفاعل بل اللازم هو قصد من عليه العمل فمن وجب عليه الهدى يجب عليه النية ولا يضره عدم نية الذبح فيما إذا كان للذباح اله للذبح لا نائباً في الذبح.

قوله في ج ٢، ص ٣٣١، س ١٠: «لأن الكل متفقون».

أقول: و ظاهر العبائر هو جواز الاحرام لحج التمتع في اشهر الحج بعد الاثنيان بعمره التمتع من دون فرق بين الشوال و ذي القعدة و ذي الحجة و هو مقتضى إطلاق صحيحة حماد الآتية الامرة باحرام حج التمتع لمن دخل في مكة، و اراد الخروج لبعض الحوائج من دون تفصيل بين الأشهر المذكورة، ولكن ذهب في المعتمد الى عدم جواز تقديم احرام الحج على يوم التروية ازيد من ثلثة أيام، و تمسك بمعتبرة اسحاق بن عمار مع انها مربوطة بخروج من مكة الى عرفات و لا ارتباط لها بالاحرام قبل يوم التروية فراجع (ج ٥، ص ١٢٢).

قوله في ج ٢، ص ٣٣٢، س ٧: «فقد ادعي عليه».

أقول: ويدل عليه بعض الأخبار كصحيحة عمرو بن حريث حيث «قال فيه قلت لأبي عبد الله عليه السلام من اين احل بالحج فقال ان شئت من رحلك و أن شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» و في التهذيب قلت لأبي عبد الله عليه السلام «و هو بمكة» الخ (الوسائل، باب ٢١ من المواقيت، ح ٢) و كخبر اخر يدل على أن محل الاحرام

هو مكة راجع (باب ٢١ من المواقيت و باب ٩ أقسام الحج) ثم ان المراد من مكة ليس مكة التي في عصر صدور الرواية بل هو عنوان للبلد كلما زاد فيه، صدق عليه بلد مكة و لو كان للمكة السابقة دخل فيه بحدودها لزم الاشارة اليه فمعقد الاجماع و هو داخل مكة و بطنها يكفي لجواز ذلك كما دل عليه الروايات و قد عرفت عنوان رحلتك، ثم ان المراد من الرحل هو محل السكونة فليقيد بكونه في مكة كما أن المراد من الطريق هو الطريق الداخل في مكة لافي خارجه في المسير الى مكة كما يشهد له نسخة التهذيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٢ ، س ٨: «الاختيار لكن قال إسحاق».

أقول: لكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى خلافه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٣ ، س ١: «مشكلة مضافا الى ما هو».

أقول: ولا يخفى عليك أن الموجود في النسخ كلمه «أو» لاكلمة «الواو» نعم كلمة «أو» للتخيير، ولا يدل على الافضلية، ولعل مراده هو الاشارة الى رواية عمر و بن حريث حيث «قال في جواب السؤال من اين أحل بالحج؟ ان شئت من رحلتك و ان شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» (الوسائل، باب ٢١ من المواقيت).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٥ ، س ٣: «وجه عدم جواز الخروج».

أقول: يقع الكلام في أنه هل يجوز لمن احرم لعمره التمتع و دخل مكة المكرمة، أن يخرج قبل اعمال عمرة التمتع أو في اثنائها أم لايجوز؟ يمكن أن يقال إن إطلاق قوله: «و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج» يشمل هذه الصورة أيضا و اختصاص الأخبار الاخرى بما إذا عمل اعمال عمرة التمتع لا يضر

لأن اختصاص المذكور في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام . و عليه فلا دليل للتقيد بالنسبة الى صحيح زرارة الدال على أنه ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج ولكن صحيحة زرارة مصدرة بصدر يدل على أن المراد بعد الاحلال و اتمام الاعمال فلا يشمل الاثناء و قبل الاعمال (الوسائل، ج ٩، ص ٣١) و أما التمسك بصحيح حماد «من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفاً الى أن قال خرج محرماً و دخل ملياً بالحج» (كما في مستند العروة، ج ٢، ص ٢٨٨) ففيه أنه لا يدل، إذ قوله: «خرج محرماً و دخل ملياً بالحج» يدل على أن الاحرام هو احرام الحج فلو شمل قبل اتمام العمل أو قبل الشروع في العمل لزم أن يكون المحرم باحرام العمرة احرم باحرام الحج و هو كما ترى و مما ذكر يظهر ما في التمسك لصحيح الحلبي «عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال يحل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها الا محرماً» انتهى؛ و ذلك لان الاهلال و الاحرام بالحج من مكة شاهد على خروجه من احرام العمرة و لا ينافي ذلك قوله يتمتع بدعوى انه فعل استقبالي يدل على الاشتغال بالعمل و عدم الفراغ من الاعمال لاطلاق التمتع الى بعد العمل لان حج التمتع مشتبك عمرته مع حجه مما لم يفرغ عن الحج صدق عليه التمتع و ان خرج عن احرام العمرة هذا مضافاً الى ما عرفت من أن احرام الحج فوق احرام العمرة لا معنى له فلم أجد دليلاً صالحاً للمنع قبل اتمام العمل فمقتضى الأصل هو الجواز و لقد أفاد و أجاد في المستمسك حيث قال في وجه قول السيد صاحب العروة «ثم الظاهر أنه لا إشكال في جواز الخروج في اثناء عمرة التمتع قبل الاحلال منها» لاختصاص النصوص المانعة عن اتم عمرة التمتع و المرجع في غيره

الأصل المقتضى للجواز وربما يوجد في بعض النصوص أن الموضوع للمنع من دخل مكة لكن القرائن فيه وفي غيره تقتضى الاختصاص بمن فرغ من العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٥ ، س ١٤ : «قبالها خبر إسحاق بن عمار».

أقول: هو مصحح لوقوع الصفوان في طريقه و سيأتي في ص ٤٢٣ تعبير المصنف عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ١ : «ويشكل استفادة حرمة».

أقول: و لعل لهذا ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى الاحتياط في ترك الخروج من مكة قبل يوم التروية.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ٤ : «ليست قوية لقوة».

أقول: ولا يخفى عليك قوة دلالة صحيحة زرارة و صحيح حماد اللهم إلا أن يقال إن قوله حتى تحج أو حتى تقضى الحج يشهد على أن المقصود من النهى هو عدم فوت الحج و عليه فلا يدل على حرمة الخروج مع العلم بعدم الفوت، كما أن الارتهان بالحج لا ينافي الخروج مع العلم بعدم الفوت، و عليه فلا يحرم الخروج فيما إذا لم يناف مع الارتهان بالحج إذا علم بعدم فوت وقت الحج بل يمكن حمل النهى عن الخروج على الكراهة بقرينة قوله «ما أحب» في صحيح الحلبي بناء على ظهوره في الكراهة و أما بناء على عدم ظهوره فيها لاستعماله كثيراً ما في المبغوض كقوله انى لا أحب الافلين و قوله ان الله لا يحب المسرفين فلاوجه لرفع اليد عن ظهور صحيحة حماد و عليه فالأحوط ان لم يكن أقوى هو العمل بصحيحة حماد فيما إذا لم يعلم بعدم الفوت بل الأحوط هو العمل بها حتى فيما إذا علم بعدم وقت

الفوت، ثم ان الظاهر من مصحح اسحاق هو أن الرجوع بالعمرة مستحب لتعليقه بقوله لكل شهر عمرة مع أنه ليس إلا مستحباً و لعل الجمع بينه و بين صحيحة حماد يقتضى حمل قوله و ان رجع في غير الشهر دخل محرماً على الاستحباب و لعله لذلك لم يذكر الإمام المجاهد رحمته في التحرير احرام العمرة في الرجوع فوجوب الدخول مع الاحرام غير ثابت و ان كان هو الأحوط.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٦، س ٧: «في خبر حفص منها».

أقول: في صحيحة الحلبي لظهور ما أحب في عدم الوجوب.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٦، س ٧: «الجواز في صورة الخروج».

أقول: الاستفادة من قول المصنف إلا على وجه لا يفتقر الى تحديد عمرة.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٦، س ١١: «حيث علل بأن لكل».

أقول: راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٦، س ١٨: «لو دخل بعمرة».

أقول: هذا الفرض مختص لما إذا خشى بعد الدخول في العمرة و أما إذا لم يدخل و علم الضيق فقد الحقه بعض بالاولوية. راجع العروة أواخر مسأله ٣ من فصل صورة حج التمتع.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٦، س ١٩: «و كان عليه عمرة مفردة».

أقول: و هل يكون الاتيان بالعمرة مفردة بعد الحج واجبا فورياً أم لا؟ اختلف فيه، و لعل ظاهر الأمر به هو الفور و الأحوط هو الاتيان به فوراً ثم لو لم يأت به الى سنة

أخرى لزم الاتيان به فوراً على الأحوط وأن تخلف والتي بالحج أو عمرة مفردة أخرى صحح لأن الأمر بالشيء لا يستلزم النهي، وإن استلزم يكون النهي غير بالاذاتيا.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٧، س ٥: «خبر يعقوب بن شعيب».

أقول: وربما يستدل بها على كفاية خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باعمال عمرة التمتع ولكن من المحتمل أن يكون المراد من الرواية هو خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باحرام الحج نعم يمكن أن يقال ان درك الموقفين ان كان شرطاً بواقعه لو مع الناس في عدم دركه كثيراً ما كما أن الضرر في باب الصوم يكفى خوفه و في المقام يكفى خوف عدم دركهما في عدم جواز احرام عمرة التمتع والعدول الى حج الافراد.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٧، س ١٦: «و غيرها أنه متى».

أقول: أي و غيرها التي فيها بعض الصحاح.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٧، س ١٦: «زاحم المتعة».

أقول: أي خاف و خشى مزاحمة المتعة كما في الخبر أو كما قررناه من طريق آخر.

قوله في ج ٢، ص ٣٣٧، س ١٦: «عرفات لا خصوص الركن».

أقول: نعم يجوز للمضطر أن يكتفى بالركن من الوقوف فإذا دخل بعمرة و رأى أنه لا وقت له إلا لدرك الركن من الوقوف وجب عليه أن ينقل نيته الى الأفراد والتي بما عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٨ ، س ٤ : « كذا الحائض و النفساء » .

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى العطف هو عروض الحيض بعد الاحرام لان المفروض في المعطوف عليه هو الخشية من جهة الضيق بعد الدخول في العمرة مع أن الكلام يقع في مقامين: أحدهما عروض الحيض قبل الاحرام و ثانيهما عروض الحيض بعد الاحرام فحكم الأول هو انقلاب حجها الى الافراد و بعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة و يدل عليه إطلاق صحيح جميل الدال على أن وظيفتها حج الافراد فاللازم أن يجعلها مفردة و لا فرق فيه بين أن يلتفت الى عدم امكان الطواف و الصلوة في المسجد قبل اعمال الحج أم لا يلتفت اليه و يدل عليه أيضا صحيحة زرارة و معاوية بن عمار الواردتان في قضية نفاس اسماء بنت عميس (الوسائل، باب ٩١ من أبواب الطواف ح ١ و باب ٤٩ من أبواب الاحرام ح ١) و لا معارض لهذه الأخبار الا خبر أبي بصير الذي أشار اليه المصنف في آخر العبارة ولكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى أن الوظيفة هو الاتيان بالمفردة في هذه الصورة و أما صورة الثاني و هو عروض الحيض بعد الاحرام فالحق السيد في العروة الى الصورة الأولى كما هو المشهور، ولكن الروايات فيها متعارضة و مقتضى القاعدة هو التخيير الفقهي فالقول بالعدول في كلا صورتين من هذا الباب لا مانع منه أما الصورة الأولى فلما عرفت و أما الصورة الثانية فالتخيير الفقهي مختار العدول اللهم إلا أن يقال مقتضى كون التخيير التخيير الفقهي هو أن يذكر التخيير للمكلفين .



قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٨ ، س ٦ : « عليه صحيح جميل » .

أقول : و إطلاقه يشمل الفرعين المذكورين في مناسك الإمام (ص ١٩٠ - ١٨٩) لأن الصحيحة تدل أن حكم من لم يدرك أعمال العمرة من جهة الحيض هو العدول الى حج الافراد فإذا أتى المرأة بأعمال عمرة التمتع بعد اتمام عاداتها ثم رأت في العرفات أو المشعر دما وقطعت بكونه حيضا كما إذا انقطع قبل مضي العشرة و كشف عن كون أعمال عمره التمتع وقعت حال الحيض فهو في احرام عمرة التمتع يجب عليه العدول الى حج الأفراد من مكانه و هكذا لو شك في كونه اما حيضا أو استحاضة من جهة احتمال ادامته الى بعد العشرة ، احتياط بالجمع بين أعمال حج التمتع و حج الأفراد بنية ما في الذمة .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٩ ، س ٦ : « بالتخير حيث أن » .

أقول : أي بالتخير الفقهي لا يقال أن التخير المذكور لا يخالفه المشهور لأنهم ذهبوا الى جواز العدول و الجواز لا ينافي جواز بقاء الحائض على تمتعها فتفعل حينئذ غير الطواف من افعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها لأننا نقول مرادهم من الجواز هو الجواز بالمعنى الأعم و هو الوجوب ، هذا مضافا الى أن اختيارهم لطرف من الطرفين مع كون الحكم هو التخير بينهما لا يصح مع التخير الفقهي بل اللازم عليهم هو تجويز الطرف الآخر فاقتصارهم على طرف واحد مما يشهد على أن الحكم هو ذلك لا غير .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٩ ، س ٧ : « قيل بالتفصيل ».

أقول: ولا يخفى عليك أن مدرك التفصيل بين صورة الاحرام حال طهارتها و بين صورة الاحرام حال الحيض بانقلاب الوظيفة في الثاني من المتعة الى الافراد و بالتخير بين العدول الى الافراد و بين ان تفعل الحائض غير الطواف من أفعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها ثم تقضى مافاتهما من الطواف بعد أن تطهر في الصورة الأولى هو مقتضى الأخبار، ولكن هذا غير تعيين القضاء في الصورة الأولى كما في المتن و دل عليه خبر أبي بصير ولكنه غير معمول به.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١ : « ومنها صحيح سعيد الأعرج ».

أقول: صحته محل منع لاشتمال الطريق على محمد بن سنان.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١٢ : « ينافي ذلك الإطلاق ».

أقول: ولا يخفى عليك ان المنافاة من قبيل منافاة إطلاق المقيد مع المطلق ومن المعلوم أن إطلاق المقيد مقدم على المطلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١٣ : « فظاھرہ إتمام الطواف ».

أقول: وفيه أن خبر الاعرج مطلق من جهة التطهير و الغسل فاللازم هو تقييده بقوله: « فاذا ظهرت رجعت فاتمت بقية الطواف » في خبر أبي بصير فالأقوى هو ما ذهب اليه في المتن فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١ ، س ٩ : «ولاشبهة في أن».

أقول: هذا الكلام لتأييد اختصاص جواز العدول بما إذا أتى بالافراد استحبابا
لا وجوبا فان الأصحاب مع اداء حجة الاسلام لا يجب عليهم العدول الى التمتع بل
يجوز لهم اتمام الافراد فلا يكون خارجا عن محل الكلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١ ، س ١٤ : «عدم الجواز لأن جواز».

أقول: أي عدم جواز العدول من الأفراد الى التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩ ، س ١٦ : «من أقال الحج».

أقول: وأما قبل طواف النساء فلا إشكال لعدم كونه من اجزاء الحج بل هو واجب
مستقل كما يظهر من بعض الفتاوى و النصوص و ان استشكل فيه في ص ٥١٠ و قد
ايدناه بعض الروايات الدال على دخوله في الحج ولكن الظاهر عدم العمل به فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩ ، س ٢٣ : «أما مع الجهل».

أقول: وفيه أن مع الجهل أيضا ادخال ما ليس في الشرع في الشرع بدعة و
تشريع لان التشريع و البدعة ليس إلا هو ذلك نعم لو كان هذا الادخال بالحجة
الشرعية لاتعد بدعة و تشريعا كالفتاوى التي لاتتطابق مع الواقع فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، س ١٧ : «زيادة الإحرام من مكة».

أقول: لاحرام الحج بعد الاتيان بعمره التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، س ١٨ : «الميقات لمن يمر به» .

أقول: أي لمن يمر من جانب الميقات لا من نفس الميقات .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦١ ، س ٤ : «وقال الكاظم عليه السلام» .

أقول: نقل الإمام فعل الإمام و هو الاحرام في ذات عرق يشهد على جوازه فلو لم يكن جايزا لما فعل و احتمال التقية بعد نقل الإمام احرامه في ذات العرق لا مورد له فلذلك يكون هذا الخبر ايضا من أدلة جواز الاحرام في ذات العرق و يكون معارضا مع خبر الحميري الظاهر في لزوم الاحرام من غير ذات عرق .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ٤ : «الأولين للشهرة» .

أقول: هذا مضافا إلى ما سيأتي من دلالة صحيح مسمع على أن ذات عرق داخل في المواقيت فراجع .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ٤ : «القريبة من الإجماع» .

أقول: كما قال في المستمسك و بالجملة ما تضمن من النصوص خروج ذات عرق عن العقيق كاد أن يكون مخالفا للاتفاق ظاهرا ، فلامجال للأخذ به فالأقوى ما عليه المشهور .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٤ : «لكنه بعد التسالم» .

أقول: هذا مضافا الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ» الحديث فاللزام هو الاحرام من المواقيت لا في المواقيت . و في خبر علي بن جعفر و لأهل



المدينة ومن بينها من الشجرة ولأهل الشام ومن بينها من الجحفة ولأهل الطائف من قرن ولأهل اليمن من يللم فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٢، س ١٥: «لم أعرف وجه التأمل».

أقول: يمكن أن يقال إن صحيح ابن سنان مختص لمن يخرج في غير طريق أهل المدينة فلا يشمل من يخرج في طريق المدينة، فتأمل و عليه فالأحوط هو الاقتصاد على المسجد و حواليه مما يصدق عليه الاحرام من المسجد بعد تقييد و تعيين ذي الحليفة و الشجرة بمسجد الشجرة في الخبر الصحيح، كما في صحيح رفاعه و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة و بهذا يجمع بين الأخبار بالاطلاق و التقييد بناء على اطلاق العقل و هو الاحرام من أي مكان من موارد ذي الحليفة بناء على أن المطلق هو ذو الحليفة أي المكان الذي فيه المسجد حتى يقال أن نسبة المسجد الى ذي الحليفة نسبة الجزء الى الكل لا الفرد الى الكلى التي هي نسبة المقيّد الى المطلق فيكون المراد من ذي الحليفة جرنه مجازاً أو يجمع بين الأخبار بالتفسير و شرح المراد و ان لم يكن للاطلاق و التقييد بالاطلاق.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٢، س ١٥: «أنه قيل بلزوم».

أقول: والأحوط هو أن يجمع الحائض بين الاحرام في خارج المسجد و تجديده في الجحفة، لأن ظاهر الدليل هو الاكتفاء بالمحاذاة فيما إذا كان بين المسجد و هناك فصل و أما إذا لم يكن كذلك فالإكتفاء بالمحاذات مع سهولة الدخول في المسجد غير واضح فافهم و هو اشارة الى ما سيأتي في اجزاء الحياة نعم يمكن التعدى عن الدليل الى كل مكان يحاذي مع كل ميقات بعد القاء الخصوصية اذ

لا خصوصية للطريق المذكور و مسجد الشجرة نعم إذا كان بين الطريق و محل الميقات فصل بعيد عن مثل الفصل بين الطريق المذكور في الرواية و مسجد الشجرة يشكل التعدى فالمعتبر هو المحاذاة التقريبى ولكن ورد لظن صحيح في خصوص الحائض و هو صحيحه يونس و يدل على الاحرام من خارج المسجد فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٨ : «من مسيرة ستة».

أقول: ولعل المراد أنه إذا سار في الطريق حتى صار المسير ستة اميال يكون حينئذ في حذاء الشجرة من البداء و عليه فيكون طى ستة اميال من محققات الحذاء فالملك هو الحذاء العرفي، ثم ان مسجد الشجرة لا خصوصية فيه بل الحذاء كاف في سائر المواقيت أيضا كما أن البعد من محل الذي يكون بخذاء المسجد و نفس المسجد لا مدخلية له و عليه فيجوز الاكتفاء بالحذاء من قرب المسجد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ٣ : «وقد رخص».

أقول: يدل الترخيص المقيد بالمرض او الضعف على عدم الترخيص في غير الضرورة كما قيده المتن بحال الضرورة تبعا للمشهور و يؤيده أو يشهد عليه النصوص المتضمنه أن مسجد الشجرة ميقات أهل المدينة الظاهرة في التعيين و لا ينافي ما ذكر قوله في خبر أبي بصير الجحفة أحد الوقتين تنزيله بالعلة و المرض فلا إطلاق له و هكذا لا ينافيه صحيح الحلبي لانه متعرض للحكم الوضعى فلا يدل على جواز التأخير تكليفا و كيف كان فيقيد بمفهوم خبر الحضرمي و نحوه ما يكون ظاهره جواز التأخير كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام و أهل المدينة من ذي

الحليفة والجحفة فيحمل على صورة الضرورة ويكون ميقاتا اضطراريا كما ذهب اليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ٤ : «لمن كان مريضا».

أقول: ولعل المرض والضعف من باب المثال وعليه فيجوز التأخير الى الجحفة للموانع الأخرى أيضا كما ذهب اليه السيد في العروة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ١٧ : «من كان منزله دون».

أقول: قال الإمام في مناسكه مقام الشاغلين في الجده من الايرانيين هي المواقيت المعروفة انتهى ولكن يمكن أن يقال ان المنزل ان صدق على محل سكناهم من جهة كثرة مدة سكوتهم فلا يبعد في كفايته و ان كان الذهاب الى المواقيت أحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ١ : «فيه إشكال من جهة عدم».

أقول: لان ظاهر الاقربة هو المغايرة بين الدويرة والمكة و لا مغايرة بين دويرة أهل مكة والمكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ٤ : «لزمه الإحرام منه».

أقول: لزمه الاحرام من هذا الميقات و لا تمثيل إلا بالعلم بالميقات أو قيام البينة عليه أو الشيع المفيد للاطمئنان أو الظن كما دل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسال الناس و الأعراب عن ذلك» (الوسائل ، ج ٨ ، ص ٢٨٨) لاطلاقه فيشمل ما إذا حصل من جوابهم

الظن فلا يلزم الاطمئنان أو العلم أو الاحتياط كما لا يخفى، ولذا قال في الجواهر، ص ٢٩٩ الطبع القديم: «ثم لا يخفى عليك وجوب حصول العلم أو ما يقوم مقامه شرعا في معرفة الوقت الذي وقته رسول الله ﷺ لكن ذكر غير واحد من الأصحاب هنا الاكتفاء في معرفة هذه المواقيت بالشياخ المفيد للظن الغالب و لعله لصحيح معاوية بن عمار الحديث انتهى» لا يقال ان الرواية ارشاد الى ما عليه العقلاء من الأخذ بالعلم أو الاطمئنان كما حكى عن استاذنا العراقي (مد ظله العالي) لأننا نقول الارشاد خلاف الأصل بل الظاهر ان الرواية في مقام جعل الطريق ثم ان الظاهر عدم اختصاص هذا الطريق بوادي العقيق بل يجري في سائر المواقيت بل في ما يحاذيها فلا تغفل، و لعل الرواية دلت على حجية قول أهل الخبرة أيضا لان الرجوع الى الناس والأعراب يكون من هذا الباب ثم لا يخفى عليك أن مقتضى تعليق الرجوع الى الناس والأعراب على عدم المعرفة هو عدم الاكتفاء به فيما إذا امكن العلم والمعرفة بالرجوع الى الظن الحاصل من سؤال الناس والأعراب فيما إذا لم يكن تحصيل العلم والمعرفة.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٤، س ١٠: «بضم عدم اعتبار».

أقول: كما لا يبعد ذلك اذ لا خصوصية لاقامة الشهر ونحوه في المدينة كما لا خصوصية لارادة السلوك نحو مسجد الشجرة من أول الأمر هذا مضافا الى ما عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمه الله من أن الدليل على كفاية الاحرام من محاذاة سائر المواقيت هو ما استقر عليه ذاب العامة، و لو يمكن الاحرام منها مشروعا و لامجريا، للزم البيان والردع و حيث لم يردع بل نص على الجواز في الجملة يفهم أنه مرضى عند الشارع.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٤، س ١١: «بنظر العرف».

أقول: قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله ثم أن المراد بالمحاذاة ما هو المفهوم عرفاً بحيث يقع الميقات في يمين الشخص المواجه للحرم أو يساره وأما قدامه فهو قبل الميقات لامحاذله وكذا اخلفه بعد الميقات ولا ريب في عرفة هذا المفهوم بلاحتياج الى تصوير دائرة تقع المكة في مركزها ولا الخط المستقيم سواء المطلق على شيء منهما أم لا انتهى هذا مع عدم انطباق الوجه التي ذكرت في عروة الوثقى غير المحاذاة العرفية فراجع العروة وشرحها.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٤، س ١١: «لا يصدق الحذاء».

أقول: والعلم بصدق المحاذاة فيما إذا كان الميقات متسعا كوادى العقيق سهل وأما في غيره ليس بسهل.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٦، س ٨: «مشروع ففي الحقيقة».

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين ما دل على مشروعية الاحرام بالنذر وبين ما دل على عدم مشروعية الاحرام قبل الميقات نسبة الخاص الى العام أو المقيد الى الاطلاق، ولا إشكال في تقدم الخاص أو القيد على العام أو المطلق إلا أن يقال: نعم ولكن بعد التخصيص أو التقييد يكون مورد النذر هو الذي لا يكون مشروعاً للاحرام و صح فيه النذر للشكر، فيسنل حينئذ كيف يتحقق الشكر باتيان شيء لا يكون مشروعاً و صح النذر فيه، يمكن أن يقال إن النذر و صحته يكشف عن كون متعلق النذر و هو الاحرام قبل الميقات ذا مصلحة ولكن الشارع لو يوجبه أو لم يستحبه بجهة من الجهات، و كيف كان فلا مجال لرفع اليد عن صحيح الحلبي.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ٣ : «الصوم غير خفي».

أقول: ولذا يجب الاستمرار على نية الصوم في صحة الصوم دون احرام الحج و لذا ذهبوا الى ادامة الاحرام فيمن احرم ثم اعرض عنه و اراد تجريد الاحرام من ميقات آخر، و لم يقولوا بفساد احرامه بالاعراض عنه، كما صرح به في المسائل المتفرقة المذكورة عند ختام مناسك الشيخ الأنصاري رحمته الله فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٠ : «فاللازم الاحتياط لکن».

أقول: أي الاحتياط بغير أهل المدينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١١ : «من غير تقييد».

أقول: وحيث لا تقييد فيعم غير الأصل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١١ : «حمل الأهل في أخبار».

أقول: أي كما ان حمل الأهل في سائر الأخبار الدالة على تعيين المواقيت على غير أهل تلك البلاد أعنى من مر بتلك البلاد حتى لا ينافي هذه الصحيحة الدالة على الجواز من الميقات الثاني لأهل تلك البلاد بعيد جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٢ : «فلعل التعيين من باب الجري».

أقول: هنا فرع و هو أن من دخل مكة محرما باحرام العمرة المفردة ثم خرج فمقتضى ما يدل على أن لكل شهر عمرة هو جواز دخوله في مكة بدون الاحرام ان دخل ثانيا قبل مضي الشهر فهل يكون كذلك لو مر على الميقات يمكن أن

يقال: مقتضى إطلاق «لا يتجاوز عن الميقات إلا محرماً» هو حرمة التجاوز عن الميقات بدون الاحرام وان لم يفصل بين احرام العمرة المفردة وبين هذا الاحرام شهر، خرج عنه ما لم يرد دخول مكة بالاجماع اللهم إلا أن يقال ظاهر الأدلة حرمة التجاوز لمن قصد الحج أو العمرة ولم يأت بالاحرام قبلاً فالمسألة محل تأمل فاللازم هو الاحتياط كما ذهب إليه الإمام رحمته الله في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٥ : «أما الجاهل بالحكم».

أقول: من دون فرق بين كونه قاصراً أو مقصراً لإطلاق صحيحة الحلبي كما سيأتي.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١ : «ولا يبعد الاكتفاء».

أقول: أي ولا يبعد الاكتفاء جمعاً بين صحيحة الحلبي الدالة على كفاية الخروج من الحرم وصحيحة ابن عمار الدالة على الرجوع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوت الحج ولكن يمكن تقييد الثاني بالاول فان الثاني يدل على مطلق الخروج من الحرم والاول يدل على الزيادة على أصل الخروج اللهم إلا أن يقال بالفرق بين المروة والرجل، ولكنه كما ترى نعم يمكن أن يقال إن الاكتفاء بذكر الخروج من الحرم في المطلقات المتعددة، كصحيحة الحلبي في «رجل ترك الاحرام حتى دخل» الشامل للجاهل بالحكم، وصحيحة الحلبي «في رجل نسي الاحرام حتى دخل الحرم» وصحيحة عبدالله بن سنان «في رجل نسي أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة»، يدل على عدم لزوم الرجوع إلى ما قدر عليه زائداً على الخروج من الحرم وإلا لبينه في هذه الروايات المتعددة، وعليه فيحمل

ما في صحيحة ابن عمار على الاستحباب لو لم نقل باختصاص المرئ الطامث بذلك كما ذهب اليه بعض الاعلام كالسيد الخوئي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٣ : «ودعوى الانصراف».

أقول: بان يقال ان قوله رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم إلخ لايشمل العامد الملتفت لزم لغوية اشتراط كون الاحرام من الميقات، ولكنه كما ترى فان الحكم الوضعي لاينافي الحكم التكليفي فادلة اشتراط كون الاحرام من الميقات يدل على وجوبه تكليفا ووضعا فلايلزم الاشكال في الحكم بالصحة لو عصى و لم يحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٣ : «يدعى الإجماع على خلافه».

أقول: كما يظهر من الجواهر ولكن صاحب المستند ذهب الى شموله للعامد و ذهب اليه صاحب المستسلك و صاحب المعتمد، و نسب الى بعض القدماء فالأحوط هو الاحرام والإتيان بالحج واعادته في القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١٤ : «المذكور آنفا».

أقول: في ص ٣٦٨ سألته عن رجل ترك الاحرام إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١٦ : «من التقييد بتعذر».

أقول: أي فلا بد من تقييد ما يدل على الاحرام من مكانه بما إذا تعذر الخروج من الحرم هذا مع أنه لااطلاق له مع اتصال قوله فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٢١ : «لصحيحة الحلبي».

أقول: التي مرت في الصفحة السابقة الدالة على حكم من ترك الاحرام حتى دخل الحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٣ : «إن مقتضى الإطلاق».

أقول: أي مقتضى إطلاق صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة الحلبي بالنسبة الى الرجوع الى ما قدر عليه زائدا على الخروج من الحرم هذا مضافا الى موثق زرارة المذكور في ص ٤٢٥ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٤ : «فيحمل ما دل على».

أقول: وهو صحيحة ابن عمار بناء على عدم الفرق بين الرجل والمرأة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٦ : «جهله حتى أكمل».

أقول: أما من ذهب الى المنى أو العرفات لزم الرجوع الى مكة و الاحرام منه ان لم ينطبق الوقت و إلا فاحرم من موضعه، كما أن الأحوط بعد التذکر و فوات الموقفين أو قبل الفراغ هو الرجوع الى مكة و الاحرام ثم الاتمام ثم الاتيان بالحج في السنة الآتية كما في مناسك الشيخ في احرام الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٧ : «ههنا روايات أحدها».

أقول: هذه الروايات تدل على الحكم المذكور في عمرة التمتع فلا تشمل العمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٩ : «والاخرى عن رجل» .
أقول: أي وصحيحة الاخرى .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ١٢ : «ومرسلة جميل عن أحدهما» .
أقول: حيث أن المرسل هو من أصحاب الاجماع فالرواية صحيحة لما اخترنا
في محله من أن مفاد قول أصحاب الرجال في أصحاب الاجماع اجمعت العصاية
على تصحيح ما يصح منهم فيفيد تصحيح ما يصح عنهم اللهم إلا أن يقال إن ذلك
مختص بـ ما إذا ذكروا الرواة فتأمل .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ١٥ : «صورة قصد الإحرام» .

أقول: وفيه كما في المستمسك أن الظاهر أن المراد بقوله «إذا كان قد نوى
ذلك» أنه نوى الحج لجميع اجزائه جملة لا نوى الاحرام بقرنية ذكر الجاهل مع
الناسي والجاهل لايتأتى منه نية الاحرام كما هو ظاهر و عليه فلايرد على الرواية
اشكال كونه اخص من المدعى إذ في جميع الصور كان النية الاجمالية موجودة ،
و حمل قوله «نسى أن يحرم» على نسيان تلبية الاحرام ، خلاف الظاهر . و هنا فرع
آخر وهو أنه لو لم يود التلبية الاغلاطا وبعد اتمام جميع اعمال الحج التفت الى كون
التلبية غلطا ذهب صاحب الجواهر الى صحته بالاولوية فان نسيان الاحرام بجميع
اجزائه ، من النية و التلبية و لبس ثوبي الاحرام إذا كان صحيحا بعد اتمام الأعمال ،
كان كذلك بالاولوية إذا انسى أو جهل خصوص القراءة الصحيحة في التلبية
فافهم .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧١ ، س ٣ : «فهو من جهة الدلالة».

أقول: وقد مر الجواب عنه وعليه فلا إشكال من هذه الناحية بل الإشكال من ناحية أخرى وهو أن الرواية تدل على أن موضوعها هو نسيان احرام الحج بقرينة قوله عليه السلام «فقدتم حجه» فالتعدى الى نسيان احرام العمرة غير ظاهر كما في المستمسك أيضا فراجع، نعم لو تذكر من نسي احرام العمرة بعد اتمام اعمال الحج فلا يبعد شمول المرسلة له بالاطلاق وترك الاستفصال كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على مناسك الشيخ الأعظم رحمته الله تبعا للسيد البروجردي رحمته الله ، وأما قول المستمسك بانه لا بأس بدعوى عموم الحكم لحج التمتع الشامل لعمرته نعم عمرة الافراد و القرآن و مطلق العمرة المفردة لاتصلح الرواية للاستدلال بها فيها إلا بضميمة عدم القول بالفصل أو بالاولوية، ففيه أنه ان أريد ما ذكرناه فهو و ان أريد أن لفظ الحج يطلق على العمرة أيضا فهو غير واضح و بالجملة ظاهر المرسلة هو التذكر بعد جميع اعمال الحج إذ لو كان المراد بعد جميع اعمال العمرة لما عبر بقوله و قد شهد المناسك كلها لظهور المناسك في اعمال الحج أو اعمال الحج و العمرة لاختصاص اعمال العمرة هذا كله بالنسبة الى أنه ترك الاحرام نسيانا و أما إذا أتى بالاحرام قبل الميقات أو بعده بتوهم أنه يحاذي الميقات ثم بعد اتمام الاعمال الحج و العمرة لكشف الخلاف فقد يدعى أن حكمه حكم من ترك الاحرام نسيانا أو جهلا بالاولوية.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧١ ، س ٥ : «هي الإحرام والوقوف».

أقول: أي و الاحرام من مكة بعد اتمام عمرة التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢، ص ٣٧٤، س ١٧: «و اغتسل والبس».

أقول: لا يخفى عليك أن الغسل مستحب للنفساء والحائض أيضا كما صرح به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في مناسكه و يدل عليه قوله عليه في صحيحة يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد الله عليه «عن الحائض تريد الإحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف» إلخ (الوسائل، ج ٩، ص ٦٥) وقوله عليه في خبر معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله عليه «قال أن اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبداء لاربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع فامرها رسول الله ﷺ فاغتسلت و اخشت و احرمت و لبث مع النبي ﷺ و اصحابه الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ٦٦) بل اطلاق قوله و اغتسل و البس ثوبك يشمل الجنب أيضا و ان لم يذكره الشيخ بل اختص استحباب الغسل بالحائض و النفساء ولكن شموله للجنب بحيث يستحب له غسل الإحرام مع كونه جنبا بعيد جدا.

قوله في ج ٢، ص ٣٧٦، س ١٣: «فيجمع باستحباب الإعادة».

أقول: لا يقال أن السؤال في الروايات عن النقاضة فعليه، لاجمع بين ما دل على النقض و ما دل على عدمه للتنافي بينهما فبعد المعارضة و التساقط لزم الرجوع الى عموم ما دل على نقض الغسل بالاحداث فاللازم حينئذ عن اداء اتيان الإحرام عن الطهارة هو اعادة الغسل لانا نقول أولا منع كون السؤال عن النقاضة بل السؤال عن لزوم الاعادة و ان كان منشأ هذا السؤال هو هي و ثانيا ان الكراهة في البيع أمر شائع مع ان الصحة و الفساد يدور أمرهما بين الوجود و العدم كذلك يمكن استحباب الاعادة في المقام مع أن أمر الطهارة بين الوجود و العدم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ٧ : «عند مقام إبراهيم».

أقول: احرام الحج من مقام ابراهيم أو في الحجر من باب الأفضليته و إلا فالاحرام من مكة يكفي كما يدل عليه صحيحة عمرو بن حريث (الوسائل، ج ٨، ص ٢٤٦) و عن المدارك قد اجمع العلماء كافة مع أن ميقات حج التمتع كله و عن الجواهر بلا خلاف أجده نصا و فتوى و في كشف اللثام الاجماع عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ١٠ : «ولا يخفى عدم».

أقول: وفيه أن صحيح معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام صل المكتوبة ثم احرم بالحج أو بالتمتع (الوسائل، باب ١٨ من أبواب احرام الحج ، ح ١) يكفي في افادة الاستحباب عقيب الفريضة و عليه فلا وجه للتأمل في ذلك فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ١٤ : «صحيحة ابن عمار».

أقول: و في الوسائل ج ٩ ، ص ٢٧ عن ادريس بن عبد الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام ... كم أصلي إذا تطوعت (للاحرام) قال اربع ركعات.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، س ٨ : «و أما الكيفية فتشمل».

أقول: ولا يخفى عليك انه لا يشترط في الاحرام هو الطهارة عن الحدث الأصغر و الأكبر، كما يدل عليه صحيحة الحلبي (الوسائل ، ج ٩ ، ص ٥٦) عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بأن تلبى و أنت على غير طهر و على كل حال و عليه فيجوز الاحرام من الجنب و الحائض و النفساء كما صرح به الشيخ الأعظم في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، س ١٧ : «بمعنى حصول الحالة».

أقول: ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية و الاشعار و التقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد احرم و قوله عليه السلام في صحيح عمر بن يزيد من شعير بدنته فقد احرم و ان لم يتكلم بقليل و لا كثير (راجع ص ٣٨١) فان الظاهر منهما هو حصول الاحرام بمجرد التلبية و الاشعار و الاحرام ناش منهما و هما يكونان سببا له و عليه فلا حاجة الى نية الاحرام بل يكفي نية التلبية للعمرة أو الحج نعم الأحوط هو أن ينضم مع التلبية نية الاحرام بل لعله يدل عليه صحيحة معاوية بن وهب فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٩ ، س ٢ : «الإحرام نفس التلبية».

أقول: بناء على أن قوله تقول لبيك شرح كيفية وقوع الاحرام، ولكن يحتمل أن يكون قوله تقول إلخ حالا عن قوله فتحرمون و عليه فاللازم في الاحرام أن يكون مقارنا مع التلبية و كيف كان ففرض انفكاك الاحرام عن التلبية خلاف المنساق من هذه الرواية فالأحوط هو مراعاة مقارنة نية الاحرام مع التلبية و التمسك بالاطلاقات لعدم لزوم المقارنة كما في المستمسك (ج ١١ ، ص ٤٠٤) حيث قال و دليل اعتبار المقارنة غير ظاهر إلا الأصل بناء على عدم اطلاق لادلة تشريع الاحرام فانه مع الشك حينئذ يرجع الى اصالة عدم ترتب الأثر أما إذا كان له إطلاق فمقتضى الإطلاق عدم الشرطية و قد عرفت أن الاحرام من الايقاعات الانشائية الحاصلة بالالتزام بحصولها، فمقتضى الإطلاق المقامى، حصوله بمجرد الالتزام النفسانى و الدليل الدال على لزوم التلبية في حصول الاحرام لما لم يدل إلا على اعتبارها في الجملة، فاطلاق دليل التشريع يقتضى نفي اعتبار المقارنة زائدا على

اعتبار وجودها، انتهى. محل اشكال لامكان الكفاية ببيان الكيفية المذكورة في صحيحة معاوية بن وهب، فمع بيان الكيفية الخاصة لامجال للرجوع الى الاطلاقات بعد تسليم وجودها كما لايرجع الى اطلاقات الموضوع بعد بيان الكيفية الخاصة في الروايات، وقد ذهب في مستند العروة الى أن بالتلبية يدخل في الاحرام ولا حاجة الى نية اخرى غير نية التلبية، انتهى ما ذكره هو ظاهر صحيحة معاوية بن وهب فلا تغفل، و ظاهر معاوية بن عمار كما سيأتي في ص ٣٨١ و صحيح عمر بن يزيد المذكور في الصفحة المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ٨: «لا احتمال كون ما بعد».

أقول: كما في الجواهر والمستمسك وغيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٢: «استحبابه المعروف صحة».

أقول: ولا يخفى أن كسر همزة «ان» للاستيناف وهو الأعم، ولذا قال في الجواهر أنه أولى من الفتح لاختصاصه بالتلبية مع حذف لام التعليل أي لبك ... لأن الحمد والنعمة لك الخ ثم أن الكاف في الملك يفتح عطفا على الحمد والنعمة، وقوله «لك» خبر «للحمد» والنعمة والملك، قُدِّم على الملك ويرفع بناء على كونه مبتداء وخبره محذوف بقرينة خبر الحمد والنعمة وهو «لك».

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٥: «فيجمع بينهما».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر هو كسر همزة «ان» إذ الفتح بتقدير لام التعليل خلاف الظاهر كما أن الظاهر ان الملك عطف على الحمد والنعمة و

احتمال الاستيناف خلاف الظاهر كما فالملك كالحمد و النعمة مفتوح كما حكى ذلك عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٩ : «أما كفاية تحريك».

أقول: وأما من لم يتمكن من تصحيح القراءة فقد يقال بكفاية الملحون في حقه لقاعدة الميسور، و عدم صحة خبر زرارة الدال على لزوم الاستتابة، هذا مضافا الى اعتضاده برواية الأخرس المنجبر بعمل الأصحاب لضميمة الأولوية حيث اكتفى فيها بتحريك اللسان و الإشارة بالاصبع، و ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في مناسكه الى الاحتياط بالجمع بين اداء الملحون و الاستتابة و بين الترجمة، و ذهب السيد الخوئي الى أن من لم يتمكن من تصحيح القراءة لم يكن مستطيعا، و لا يخفى ما فيه فان الاستطاعة بحسب المال و السرب لا العمل، هذا مضافا الى أنه لو كان دخيلا في الاستطاعة لذكره الائمة عليهم السلام لابتلاء الناس به و لو ذكروه لبان و شاع، كما لا يخفى فما ذكره الشيخ الأعظم أوفق بالجمع بين الأدلة و الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١ : «المحتمل لزوم».

أقول: ولكنه خلاف ظاهر الرواية و أما لزوم الإشارة بالاصبع في سجدة الصلاة لم يظهر من الرواية فان لزم الاستقرار بالنسبة الى الاصبع لزم عليه أن يحرك لسانه فقط في حال السجدة و إلا فلأمانع من تحريك الاصبع أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٥ : «جدالاً».

أقول: هذا مضافا إلى أنه ورد فيمن لا يحسن لا في الأخرس.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٦ : «إعراض الأصحاب».

أقول: ولعل الاعراض من جهة عدم اكتفاء الأصحاب بالنيابة وان ذهبوا إلى الجمع بينها وبين قراءة الملحون و الترجمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٧ : «لبس ثوبي الإحرام».

أقول: اعتبر في بعض الكتب أن يكون من النسوج ولا يكون من قبيل الجلد و الملبد، معللا باحتمال عدم صدق الثوب على الجلد عرفا كعدم صدقه على الملبد، و فيه أن الثوب عنوان كلي و لا يحمل على المصداق المتعارف في الازمنة السابقة كالكاغذ و عليه فلا مانع من الجلد و الملبد و ان كان الأحوط هو الاقتصار على النسوج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١١ : «من جهة كونها».

أقول: ربما يقال لا يرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا فيما قام القرينة على خلافه فمثل اغسل للجنباء و الجمعة لا يرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا في الجمعة اقتصارا فيما خالف الأصل على القدر المتيقن، ولكنه فيما إذا كان الظهور باقيا و أما إذا أكثر الأمر المستفاد منه الاستحباب، في سياق واحد، فلا يدل الأمر المذكور في هذا السياق على الوجوب فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١٧ : «مادل على وجوب».

أقول: و في دلالة منع إذ جواز التأخر من باب التقية لا يدل على عدم اعتباره في صحة الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ١٩: «مدخليته في صحة الإحرام».

أقول: أي مدخلية لبس ثوبى الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٠: «أحرم في قميص».

أقول: ظاهر «الاحرام في قميص» هو الاكتفاء بالقميص في حال الاحرام ولم

يلتبس ثوبى الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٠: «فلا يشقه».

أقول: إذ عدم وجوب شق القميص و جواز نزع من طرف الرأس لعدم تحقق

الاحرام مع وجود القميص وإلا فلا يجوز نزع من طرف الرأس بل يجب عليه شق

القميص، فهذا شاهد كون نزع المخيط من شرائط تحقق الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٣: «يمكن أن يقال:».

أقول: حاصله هو اختيار تحقق الاحرام ولو لم يلبس ثوبى الاحرام هو تجويز

خروج القميص كيف شاء ولو من ناحية الرأس و هو حرام على المحرم، تعبد

محض، واستشهد لذلك ببعض أخبار يشمل صورة لبس ثوبى الاحرام فان الاحرام

حينئذ محقق ومع ذلك أمر و بنزع القميص كيف شاء فهو شاهد على أنه تعبد

محض و ليس مفاده عدم تحقق الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٤، س ١: «وجهه فان بعض الأخبار».

أقول: وفيه أنه و ان لم يدل على اشتراط ثوبى الاحرام ولكن يدل على مانعية

لبس المخيط بناء على ظهوره في عدم تحقق الاحرام و لم يحمله على التعبد، و

لعل وجه المانعية هو منافاة قصد الاحرام والالتزام بترك محرماته مع ارتكاب بعض محرماته حال الاحرام و هو لبس المخيط هذا مضافا الى امكان أن يقال ان ظاهر الأمر بلبس ثوبى الاحرام في تركب العمرة والحج هو الجزئية والدخالة في تحقق المركب، كسائر الأوامر الواردة في اجزاء المركب و شرائطها، و عليه فلبس ثوبى الاحرام له الدخالة في تحقق الاحرام فالاحوط هو اشتراط لبس ثوبى الاحرام و تجريد لبس المخيط كليهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٣ : «فمنها صحيح معاوية بن عمار».

أقول: أي فمن الأخبار المتعرضة لهذا التفصيل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٧ : «إن حمل على اللبس».

أقول: أي أن حمل قوله إذا ليست ثوبا في احرامك.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٨ : «لم يستفصل فهذا حكم».

أقول: أي و لم يستفصل عن لبسه ثوبى الاحرام أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١١ : «هذا مناسب مع تحقق».

أقول: إذ لو لم يتحقق الاحرام فلا وجه لوجوب الشق أو استحبابه و الاخراج من

تحت القدمين، فالذيل على خلاف اعتبار نزع ثوب المخيط في صحة الاحرام

أدل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١٣ : « كما التزم المستدل ».

أقول: ولكن مر في ص ٣٧٩ أنه لا بد اما من طرح الأخبار الدالة على تأخير التلبية الواجبة المحققة للإحرام عن الميقات أو الحمل على التلبيات المستحبة أو الاجهاز بها فلا وجه للالتزام المذكور كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١٥ : « مما يجوز ».

أقول: من أن لا يكون الحرير الخالص و من أن يكون من اجزاء ما كول اللحم و من أن لا يكون متنجسا بنجاسة غير معفو عنه و من أن يكون ساترا للبدن و لو كان رداء لا شترط كونه مما تصلى فيه في ثوبى الاحرام فلا وجه لاختصاص الستر بالازار، كما لا يخفى، ثم لو تنجس ثوبه بعد الاحرام ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى أن الاحتياط هو يطهره و لعل وجه الاحتياط هو عدم ظهور الدليل في لزوم التطهير للنجاسة المعارضة لاحتمال أن يكون المقصود من صحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام « قال سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله و احرام تام » هو اعتبار التطهير في الثوب الذي يريد الاحرام فيه بقرينة قوله لا يلبسه، فانه لا يقال إلا لمن يريد أن يلبسه ولكن ظاهر السؤال هو النجاسة العارضة على ثوب المحرم و كيف كان فمقتضى الاحتياط هو التطهير بل الاحتياط يقتضى التطهير للنجاسة المعارضة على البدن في حال حدوث الاحرام أو بعده كما صرح به الشيخ الأعظم عليه السلام و أما ضميمة الثياب الأخرى على ثياب الاحرام فلا إشكال فيما إذا لم يكن مخيطا ولكن يشترط فيه الطهارة لصحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي احرم فيها و بين غيرها قال نعم إذا كانت طاهرة (الوسائل، ج ٩ ، ص ١١٧).



قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٢٠ : «غيره فليلبسه مقلوبا».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر بالقلب لعدم صدق لبس القباء أو القميص المخيط فلا يلزم عليه الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٢٠ : «ولا يدخل يده».

أقول: ظاهر هذه الجملة هو أن المراد من المقلوب جعل الظاهر الباطن إذ لو كان المراد هو حمل الذيل على الكشف لما كان ادخال اليد في يد القباء ممكنا فلا مورد للنهي عنه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٥ ، س ١٣ : «منهما في الأخبار».

أقول: راجع الوسائل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، س ٣ : «في صحيح العيص».

أقول: ولا يخفى ظهوره في منع الحرير للحرمة بعد تحقق الاحرام فالأولى أن يتمسك بموثق ابن بكير فانه يدل على المنع في الاحرام سواء كان حال حدوثه او بقاء الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، س ٨ : «الخبرين بهذه الأخبار».

أقول: أي حسن حريز و صحيحه و خبر النضر بن سويد و هما يدلان على جواز لبس الحرير بالعموم أو الاطلاق فيخصصان أو يقيدان بمثل صحيح العيص و موثق ابن بكير، فانهما يدلان على المنع في خصوص الحرير و القفازين الديباج في حال الاحرام ثم ان مقتضى اطلاق استثناء الحرير في حال الاحرام هو الاجتناب عنه في جميع الأحوال حال الاحرام و بعده.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٦، س ٩: «على الكراهة لاترجيح».

أقول: وفيه منع لان التخصيص مقدم على التصرف في الهيئة كما في جميع موارد التخصيصات وليس وجهه إلا قوة ظهور الخاص بالنسبة إلى ظهور العام أو المطلق، فظهور موثق ابن بكير في منع الحرير في حال الاحرام، أقوى من ظهور خبر حريز في جواز الحرير في حال الاحرام لأن الاخير يدل بالعموم و الموثق يدل بالخصوص، فترجيح التخصيص على التصرف في الهيئة امر واضح لاسترة فيه، نعم لو كان المطلق في مقام العمل بحيث له قوة زائدة في الاطلاق، مقدم على المقيد و التصرف فيه كما قرر في محله. ثم لا يخفى أن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله ذهب الى جواز لبس الحرير في حال حدوث الاحرام و حرمة بعد الاحرام و استدل على الجواز في حال حدوث الاحرام. بصحيفة حريز، و على عدم جوازه بعد حدوث الاحرام بصحيفة عيص، مدعيا بعدم الدليل على حرمة اللبس في حال الاحرام لاختصاص صحيفة عيص بعد حدوث الاحرام، ولكنه لم يتوجه الى موثق ابن بكير فانه منع عن اللبس في حال الاحرام و هو أعم من حال حدث الاحرام و بعده فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٧، س ١٣: «الواردة المحمول على الندب».

أقول: لأن أصل التلبية في غير حال الاحرام ليس بواجب فكيف يكون الجهر بها واجبا، هذا مضافا إلى أن الضمير في قوله واجهر بها راجع الى التلبيات المذكورة قبلها، و هو على قسمين مستحبة و واجبة فالأمر بجهرها يدل على أصل الرجحان فلا يستفاد منه الوجوب، على ان السياق أيضا يؤيد الاستحباب، هذا مضافا الى حكاية الشهرة على الاستحباب.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٨، س ١٥: «بمشاهدة بيوت مكة».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله عليه السلام في حسن معاوية «وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين» هو تحديد موضع الخاص، و عليه فما لم يعلم أنه حد عقبة المدنيين يستصحب استحباب تكرار التلبية و ان كان الأحوط هو تركه بمجرد رؤية البيوت و ان كانت جديد الاحداث، لامكان أن يكون قوله «فاقطع التلبية» متفرعا على قوله «قد احدثوا بمكة ما لم يكن» و عليه فهو ظاهر في كون القطع عند ما احدثوا.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٩، س ١٤: «كيف تكون راجحة».

أقول: يمكن أن يقال أن المراد من صحيح عمر بن يزيد، نفي الأرجحية لا نفي الرجحان و مع هذا الاحتمال يبقى الرجحان قبل رؤية ثبوت مكة أو قبل رؤية البيت.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٩، س ١٩: «فيبقى عموم ما دل».

أقول: وبه يجاب عما في المستمسك حيث قال أن الأمر بالفعل بعد النهي عنه، و ان قلنا أنه ظاهر في الرخصة فيه، كما أن النهي عن الشيء بعد الأمر به ظاهر في الرخصة في تركه لكن ذلك في غير العبادة، اما فيها فظاهر النهي بعد الأمر نفي المشروعية و هو المراد من وجوب القطع في كلامهم لا الوجوب التكليفي، انتهى. و ذلك لكفاية المشروعية بعموم ما دل على استحباب التلبية و مع احتمال ارادة نفي التأكد، من النهي، كيف يدل على نفي المشروعية؟ فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٥، س ١٦: «على حرمة صيد البر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية الأولى تدل على حرمة قتل الصيد لا يقال أن المراد من حرمة القتل هو حرمة الصيد لانا نقول أن ظاهر الموضوع هو كونه متعنونا مع قطع النظر على الحكم المعارض عليه، فإن اريد من حرمة القتل هو حرمة الصيد فلا يكون اطلاق الصيد على المصيد الا بالأول و الاشراف و هو مجاز، فالأولى هو أن يقال أن الآية تدل على حرمة قتل الصيد بعد تحقق الصيد.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٥، س ٢٢: «و الظاهر أن المراد».

أقول: لان المصيد ينقسم الى البر و البحر كما أن المصيد قابل للقتل لا الصيد بمعناه المصدري و أيضا أن المصيد قابل للاصطياد لا الصيد و عليه فيكون قوله فيصطاده في صحيحة الحلبي قرنية على أن المراد من الصيد فيه هو المصيد.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٦، س ١: «بها على حرمة جميع».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصيد محرم و ظاهر المصيد هو الحيوان البري العاصي الممتنع بالاصالة، كالسباع و الارنب و الثعلب و البقر الوحشي و البعير الوحشي و المعز الوحشي و نحوها، لأنها محتاجة الى الصيد فلا يشمل المصيد الحيوانات الأهلية و لذا صرح في الروايات بحليتها كما في صحيحة حرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم يذبح الابل و البقر و الغنم و كل ما لم يصف من الطير و ما احل للحلال أن يذبحه في الحرم و هو محرم في الحل و الحرم و صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال تذبح في الحرم الابل و البقر و الدجاج و غير ذلك من الروايات (الوسائل، ج ٩، ص ١٦٩) نعم لا يختص حرمة القتل في حال الاحرام

بما يوكل لحمه من الحيوانات الوحشية بل يشمل غيره كما دل عليه صحيح معاوية الذي عبر بمضمونه في المقنع «إذا حرمت فائق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب و الفارة الحديث» و ان لم يترتب احكام الصيد على غير المأكول لحمه كما سيأتي في ص ٥٧٢ ثم أن المراد من قوله ما لم يصف من الطير هو ما لا يطير كالدجاج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ٥ : «المذبوح ميتة فهو».

أقول: عبر في الكلمات بالذبح ونسبه الشيخ الى المشهور و جزم سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمه الله اختصاص الحكم بالمذبوح دون القتل بالرمي أو بالكلب المعلم، و لكن الظاهر كما في الجواهر عدم خصوصية في الذبح بل يشمل ساير انحاء التذكية، ثم لا يخفى أن القدر المتيقن من الأخبار هو حرمة الأكل و أما ساير أحكام الميتة مع احتمال أن يكون التنزيل في الجملة أو في اظهار الأشياء كالأكل، فلا يكون حرمتها محرزة خصوصا ان شك في استناد الأصحاب الى الخبرين المذكورين من خبر وهب بن وهب و خبر اسحاق، لاحتمال استنادهم الى موثقة ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له المحرم يصب الصيد فبفدية يبطعه أو بطرحه قال إذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به؟ قال يدفنه (الوسائل، ج ٦ ، الباب ١٠ من أبواب تروك الاحرام، الحديث ٣) و هذا الحديث خال عن التعبير بانه ميتة أو كالميتة، و لذا قال سيدنا الاستاذ الداماد رحمه الله غاية ما يمكن الاستفادة منها هو عدم جواز الأكل إذ لو كان ميتة واقعا لم يجب دفنه بحيث يحرم الاستفادة شعره و وبره بالخبر أو نحوه فضلا عن كونه كالميتة فمجرد الأمر

بالدفن لا يدل عليه و لعل الأمر بالدفن إنما هو لعدم امكان الاستفادة لعدم الشعر راسا أو لعدم التمكن من خبره فتدبر جيدا ثم أن مقتضى الأخبار المانعة عدم الفرق بين الحرم و خارجه في الحكم المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ١٢ : « وفي القبال أخبار » .

أقول: ولا يخفى عليك أن المعارضة متحقة ان قلنا كما هو الظاهر بعدم خصوصية الذبح في الأخبار الناهية فان الموضوع حينئذ يكون في الطرفين واحد و هو تذكية الصيد بالذبح أو الرمي أو ارسال الكلب المعلم، ولكن ذهب في المعتمد بعد اختصاصه الذبح بفرى الوداج الى الإطلاق و التقييد، فحكمه بحرمة المذبوح دون ساير انواع التذكية، و فيه أنه ينافي استظهار عدم الخصوصية كما صرح به في الجواهر و الأضعف منه ما ذهب اليه استاذنا الداماد رحمته الله من أن النسبة بينهما هو العموم من وجه لأن الاصابة بغير الذبح يكون مادة افتراق دليل الجواز، و الذبح لما صاده غيره يكون مادة افتراق دليل المنع، و مورد الاجتماع هو ما إذا صاده المحرم بنفسه و ذبحه أيضا، و فيه أنه منافي لاستظهار عدم الخصوصية هذا مضافا إلى أن قوله أصاب صيدا أيضا يشمل لما إذا صاده غيره اللهم إلا أن يقال إن الاصابة التي تكون بالرمي أو ارسال الكلب المعلم لا يتحقق بدون الصيد، و عليه فلا يشمل لما إذا صاده غيره فالنسبة بناء على عدم الخصوصية تكون عامين من وجه، كما ذهب اليه الاستاذ رحمته الله فمع التعارض جمع بينهما الاستاذ بعدم منافاة الحلية و الجواز من حيث عدم الاقتضاء و بين الحرمة و عدم الجواز من حيث طرو اقتضاء العدم، ولكنه كما ترى اذ المقصود من الحلية المذكورة في مقام بيان

الحكم للعاملين هو الحلية الفعلية لا الحيثية بل مع التعارض ان رجحت الأخبار المانعة فهو، و إلا فلا يؤخذ بأحديهما لتساقطهما بل يرجع الى عمومات الحل فيكون التحريم مختصا بالمحرم ويجوز الأكل للمحل.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٦، س ٢١: «باب الترجيح على الأخبار».

أقول: كالاحتياط.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٧، س ٣: «أما حرمة الوطي فهو».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية و الرواية المذكورتين لاتشملان العمرة المفردة وان كان حرمة فيها أيضا واضحة، للروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحلال، بل يوجب الفساد ان وقع قبل السعى كما يدل عليه باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٧، س ١٣: «الخبر شيء كما احتمله».

أقول: أي كلمة شيء.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٧، س ١٤: «أما حرمة التقبيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ما استدلل به المصنف على حرمة اللمس و التقبيل لا يخلو عن المناقشة لعدم دلالة على الحكم التكليفي، و إنما تعرض لكفارة، لا يقال لا كفارة إلا في الذنب! لأن نمنع ذلك لوجوب المد على الشيخ و الشيخة مع أنه لا حرمة هناك، و الفرق بين ما إذ عبر بعنوان الكفارة و بين ما جعل ما هو

من مصاديقها بالحمل الشائع الصناعي، و القول بالملازمة في الأول دون الثاني كما عن استاذنا الداماد رحمته الله غير ثابت هذا مضافا إلى ان المقام من نوع الثاني نعم يمكن الاستدلال للحرمة بما رواه مسمع أبي سيار حيث قال فيه: و ان قبل امراته على شهوة فامنى فعليه جزور و يستغفر الله بل يدل على حرمة التقبيل و اللمس و النظر و غيرهما من الاستمتاعا صحيحة معاوية بن عمار في حديث احرم لك شعري و لحمي و دمي و عظامي و مخي و عصبى من النساء و الثياب و الطيب و غيرهما من الروايات الواردة في كيفية الاحرام، و هكذا يدل عليه روايات الاحلال و ان المحرم إذا حلق يحل له كل شيء إلا النساء و الطيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ٣: «مارواه الشيخ في الصحيح».

أقول: وقد يشكل فيه بأن نسخة الوسائل (و ان تزوج) مكان (فان تزوج) فيحتمل حينئذ أن يكون قوله (و ان تزوج) تأكيدا لما قبله فتكون الرواية صدرا و ذيلا دالة على الحكم الوضعي أي الفساد، فلا دلالة في الصحيحة على تحريم الزوج، و أجب عنه بان النسخة في التهذيب و في الفقيه و في الاستبصار هو «فان تزوج» و لا يمكن فيه التأكيد إذ لا معنى لتفريع الشيء على نفسه، بل الصحيح أن يراد بقوله «ليس للمحرم» هو التحريم ثم فرع عليه الحكم الوضعي، فالمصادر المذكورة أقوى اعتبارا من الوسائل هذا مضافا الى أن الدليل لا ينحصر بصحيفة عبدالله بن سنان، بل يدل عليه مرسله الحسن بن علي بن الفضال عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يشهد

الحديث» لظهور النهي في التحريم على أن السياق يدل عليه لأن الحضور في مجلس النكاح محرم. و يدل عليه معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يتزوج محرما و هو يعلم أنه لا يحل له لان المنساق من قوله و هو يعلم أنه لا يحل له» هو رجوع الضمير في له الى المحرم، و صحيحة معاوية بن عمار قال: «المحرم لا تزوج و لا يزوج فان فعل فنكاحه باطل» (الوسائل، ج ٩، ص ٩٠) هذا كله مع عدم الخلاف في ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٨، س ٦: «فيدل عليها ما رواه».

أقول: وفيه أن شهادة النكاح غير الشهادة على النكاح كما في الجواهر و كتاب الحج لا ستأذنا الداماد عليه السلام و لأقل من الشك فالقدر المتيقن هو حرمة الحضور عند النكاح و أما اقامة الشهادة على النكاح فلا دليل عليه، لضعف سند خبر ابن أبي شجرة مع عدم معلوميه الجابر، و أن كان الاجتناب عنه أحوط، و أما الخطبة فقد استدل بمرسلة الحسن بن علي الفضال بناء على نسخة الكافي و كونها اضبط من نسخة التهذيب، و كيف كان فالاجتناب عنه يكون أحوط لأن المرسلة معمولة بها، و ان قيل أن العمل بالزيادة غير محرز.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٨، س ١١: «فيها ويدل عليها».

أقول: بعد الغاء الخصوصية في صحيح ابن الحجاج، اذ الموضوع هو عبث الرجل بامرأته نعم يكون موضوع خبر اسحاق أعم، ولكنه لا يدل على الاستمناء إذ

قوله فامنى لا يكون بمعنى حتى يمنى، اللهم إلا أن يستفاد من الحكم باعادة الحج أن الموضوع هو استمناء إذ ليس في العبث بدون قصد الانزال اعادة الحج، ثم العبث بالذكر أيضا لخصوصية له، بل الموضوع بعد الغاء الخصوصية هو قصد الامناء و لو بالتخييل و نحوه بدون العبث بالذكر، كما هو الظاهر من عبائر الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ١٤ : «و خبر إسحاق بن عمار».

أقول: وسيأتي في ص ٦١٦ التعبير عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ١٧ : «حرمة الطيب».

أقول: أما حرمة الامساك من الرائحة المنتنة و الكريهة، فهما المشهور مضافا الى ما رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم إذا مر على جيفة فلا يمسك على انفه، هذا الحديث كما عن استاذنا الداماد رحمته الله مستقل في المنع عن الامساك، بلا سبق بالأمر به في الرائحة الطيبة و لالحوق فلامجال لتوهم عدم افادته الزجر في المقام بتوهم وروده في مقام دفع توهم وجوب الامساك، هذا مضافا إلى أنه لا موجب لتوهم اندراج الرائحة المنتنة تحت حكم الرائحة الطيبة بعد تغايرهما من حيث استقرار الطبع على الامساك في الأولى دون الثانية، و لزوم اجتناب المحرم عن الطيب دون الخبيث، فلعدم الاشتراك لا يكون الأمر بالامساك في الثانية للزومه في الأولى، و عليه يكشف عن عدم تصرف في ظهور النهي في المنع فهو يدل على الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١ : «لا تمس شيئا».

أقول: هو أعم من الاستشمام، هذا مضافا إلى أن حذف المتعلق في مثل قوله له «و اتق الطيب» يفيد العموم من جهة الاستشمام و الدلك و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ٢ : «لا تمسك عليها من الريح».

أقول: ظاهره الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٣ : «لا بأس أن تشم».

أقول: يستفاد منه جواز استشمام نبت برى مما ينبت في الصحارى بنفسه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٤ : «عن ابن أبي عمير».

أقول: ومقتضى الجمع بينه و بين موثقة عمار الآتية، هو حمل قوله «يمسك» على الاستحباب، لأن موثقة عمار نفى كون هذه الاشياء من الطيب كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٥ : «وما طاب ريحه».

أقول: ولا يخفى أن هذه الفقرة يعارض مع قوله في صحيحة زرارة المتقدمة «أو طعاما فيه طيب فعليه دم» اللهم إلا أن يحمل قوله «طعاما فيه طيب» على ما حسب فيه الريح كالجلاب، لا ما يكون بنفسه طيب الريح كالانرج.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠ ، س ٨ : «بالإطلاقات فتأمل».

أقول: ولعله اشارة الى أن المشهور ذهبوا الى المطلقات، و معه يشكل الأخذ بغيرها، هذا مضافا إلى امكان دعوى تعدد المطلوب في المحرم، كما في شرح التبصرة و الجواهر فيحرم الطيب مطلقا و تشتد الحرمة في خصوص الخمسة و لعل

مثل هذا الجمع هو المشهور، فلا يقتضى حينئذ مصيرهم الى حرمة مطلق الطيب، اعراضهم عن هذه النصوص الحاصرة إلا بعد بنائهم على عدم اشتداد الحرمة فيها أيضاً، واستفادة ذلك من كلماتهم مشكل جداً فتدبر، انتهى. ولكن يمكن أن يقال ان تعدد المطلوب في المحرم و الحرمة بعيد و لعل المشهور ذهبوا الى المطلقات من باب الاحتياط، فافهم. فكيف كان فالأحوط هو الاجتناب مطلقا كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في مناسكه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «ثوب تزره».

أقول: وعن استاذنا الداماد رحمته الله يحتمل أن يكون تزره من باب الأفعال فهو بمعنى تجعل له زرا، أو من باب المجرد و بمعنى تعقد زره و على الأول يكون المراد من هو المنع لبس ثوب له شانية ذلك بل يشمل جعل الذر في الثوب غير المحيط و لذا احتطنا بالاحتياط الوجودى في جعل الذر في ثوبي الاحرام و أما عقد ثوبي الاحرام أو اتصالهما بشيء اخر فلا مانع منه نعم ورد النهى عن عقد الازار على العتق، فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «أو تدرعه».

أقول: و المدرعة و المدرع واحد و هو ثوب يلبس فوق القميص و فوق الثياب وله كم قد يدخل اللابس يده فيه، و لا يبعد صدقه على العباء المتعارف، كما فى المعتمد، و لعله ما يعبر عنه بالفارسية به جاك و بليز و عن استاذنا الداماد رحمته الله أن التدرع هو احاطة الثوب و ضمه الى البدن كالدرع و هو يحصل بعقد الازار، و أما مع عدم العقد فلا، و استظهر مما رواه عمران الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام المحرم

يشد على بطنه العمامة و ان شاء ليصبها على موضع الازار و لايرفعها الى صدره، انتهى الحديث، انه لاوجه للمنع من رفعها الى الصدر إلا محذور التدرع و الاحاطة، و إلا فالعمامة لا محذور فيها من حيث الخياطة إذ ليست مخيطة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «لا يبعد جواز».

أقول: و فيه أن ما ورد في كيفية الاحرام لا اطلاق له لانه ليس في مقام بيان أحكام الثياب بل يكون في مقام بيان الدعاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٢، س ٩: «بالطيلسان فيدل عليه».

أقول: و في المعتمد و الطيلسان ثوب من صوف أو سده منه ملبد أو منسوج و هو خال عن الخياطة و التفصيل يلبسه العلماء و المشايخ و هو تعريب التالشان، ولكن عن استاذنا الداماد رحمته الله و أما الطيلسان فلم يتضح لنا كنهه من حيث صناعة مع إجمال شديد في تعابير اللغويين لما في بعض كتب اللغة من أنه ثوب مدور و في بعضها من أنه كساء أخضر يلبسه الخواص من المشايخ و العلماء و هو من لباس العجم و غير ذلك من المجملات، و أما أنه يصنع بالخياطة فقط أو مع النسج و نحوه و بالازرار فقط أو مع عدمها أيضا و بالجملة هل يندرج تحت عنوان المخيط بالضرورة أو يمكن أن يصنع بنحو لا يندرج تحته مع انطباق عنوان الدرع عليه فلم يتضح معناه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٢، س ١٣: «ولبس ما يستر ظهر».

أقول: وهل يكون هذا الحكم مختصا بالرجال أم لا ظاهر عبارة الشيخ هو الاطلاق و عدم الاختصاص ولكن صرح في المعتمد (ج ٤، ص ١٥٣) بأنه

لاتقتضى للتحريم فيها لاختصاص النصوص بالرجل وقاعدة الاشتراك غير جارية بعد العلم باختلافهما في كثير من احكام الحج خصوصا في اللباس مضافا إلى أن الصحيحة (الدالة على أن المرأة تلبس من الثياب ما شئت إلا القفازين) تدل على جواز لبس الجورب و الخف لها وإلا لو كان ممنوعا لزم استثنائه بالنسبة إليها كما استثنى القفازين، ثم يقع الكلام في أن لبس ما يستر القدم هل يوجب الكفارة أي كفارة الثوب أم لا يمكن أن يقال صدق لبس الثوب على لبس الخفين و الغسل المذكور غير ثابت، نعم يقوى صدقه في مثل الجورب و عليه، فالأحوط فيه هو الكفارة و ان استدل لنفي الكفارة لصحيفة الحلبي ولكنها واردة في الخفين لو سلم اطلاقها من حيث نفى الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٣، س ٢: «فلا دليل على حرمة».

أقول: و عليه فلا بأس بلبس النعال و ان سترت بعض الظهر، كما صرح به في الجواهر، و لعل الوجه هو ما أشار اليه في المتن من اختصاص الحكم بالخفين و نحوه مما يستر تمام القدم، و أما النعلان فلانعهما بل صحيفة الحلبي علق لبس الخفين عند الضرورة بعدم وجود النعلين، فيستفاد منه عدم حرمة النعلين و حيث كان القضية بنحو القضية الحقيقية فالنعلان بأي نحو كان لا مانع منه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٣، س ٨: «فيدور الأمر بين تقييد».

أقول: و الخبران ضعيفان، و معه لا يؤخذ بهما إلا إذا ثبت جبر ضعفهما بعمل الأصحاب، و هو غير ثابت بل يشعر بعض العبائر بالاجماع على الخلاف، كعبارة



الشرايع، هذا مضافا الى موافقه الخبرين مع اكثر العامة على ما في الجواهر، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز لبس الخفين أو الجور بين إذا اضطر الى لبسهما، ثم لو سلمنا اعتبار الخبرين فلامجال للحمل على الاستحباب بعد امكان تقييد المطلقات بشق ظهر القدم لقوة الخاص أو المقيد بالنسبة الى العام أو المطلق وهذه القوة العرفية مما يوجب الجمع الدلالي بالنحو المذكور فلا يصل النوبة الى التصرف في الهيئة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٤، س ١: «و السند مجبور».

أقول: وفيه أنه كذلك إذا علم استناد الأصحاب اليه، وهو غير معلوم بعد وجود صحاح أخرى تدل على أن الفسوق هو الكذب و السباب أو هو الكذب و المفاخرة، لأن على كلا الرواتين يكون حرمة الكذب مسلمة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٤، س ١٢: «بقاء المعارضة».

أقول: وفي الجواهر ومن القريب ما في ك من أن الجمع بين الصحيحين يقتضي المصير الى الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء الأولى نفى المفاخرة و الثانية نفى السباب ضرورة عدم كون ذلك جمعا و الجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الاخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة، و ينقدح مما ذكره في الجواهر أنه لا وجه لقول المصنف بان الظاهر هو بقاء المعارضة إذ لامعارضة بين منطوق كل مع مفهوم الاخر إذ النسبة بينهما هو الاطلاق و التقييد فلا وجه لدعوى أن الظاهر هو بقاء المعارضة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٤، س ١٣: «المفاخرة بالتخصيص».

أقول: أي بتخصيص المفاخرة بخصوص المحرم.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٤، س ١٤: «كذلك الكذب فانه مع».

أقول: أي و كذلك يمكن أن يقال بتخصيص الكذب بخصوص المحرم،

فلا يشمل الكذب المجاز، كما إذا كان فيه نجاة مسلم مثلاً.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٤، س ١٩: «نعم في بعض الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن في صحيح سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول

في حديث «و في السباب و الفسوق بقرة» ولكن يرفع اليد عنه بقريئة صحيح

الحلي و محمد بن مسلم لصراحتها في عدم الوجوب، و أما حمل صحيح الحلي

على صورة كون المحرم جاهلاً فلا شاهد له و هكذا يكون الأمر بالنسبة الى

صحيحه علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام و

كفارة الفسوق شيء يتصدق به إذا فعله و هو محرم فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٥، س ٣: «فانما طلب الاسم».

أقول: أي ليس فيه القسم.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٥، س ١٢: «و في خبر أبي بصير».

أقول: و في صحيحة أبي بصير.



قوله في ج ٢، ص ٤٠٥، س ١٤: «إنما كان ذلك».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى هذه الفقرة هو اختصاص الجدل بما إذا كان المقسم عليه معصية، و عليه فيقيد المطلقات الدالة على أن الجدل هو قول الرجل لا والله و بلى والله بما إذا كان المقسم عليه معصية، نعم إذا حلف بثلاثة إيمان صادق كان ذلك موجبا للكفارة و هي الدم أي دم شاة اللهم إلا أن يمنع تقييد المطلقات المتعددة برواية واحدة فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٥، س ١٨: «لا أن مجرد اليمين».

أقول: بدون الخصومة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ١: «لإطلاق الأخبار ففي صحيح».

أقول: يشكل ذلك بان صحيح معاوية بن عمار في مقام بيان أمر آخر، و هو الكفارة أو اعتبار الولاء فلا إطلاق له من جهة نفس القسم، فالأولى هو التمسك لصحيحة أبي بصير الدالة على أن مثل قوله (و الله لا تعمله والله لا عمله) قسم و جدال فيما إذا لم يكن للاكرام، مع أنه ليس مقرونا بكلمه لا و بلى و عليه فتفسير الجدل بهما من باب الغالب أو الحصر الاضافي.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ٤: «فلعله في مقام عدم».

أقول: يعني أن الحصر يكون اضافيا لاحقيقيا كما أن قوله و الجدل قول الرجل لا والله و بلى والله عند تفسير الجدل في الآية الكريمة لا بدل على انحصاره فيه، لاحتمال تفسيره ببعض مصاديقه الشائعة فلا ينافي صحيحة أبي بصير الدالة على تحقق الجدل بغيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ٦ : «من التكرار في الحلف».

أقول: وأيضا لا يعتبر الولاء وان دل بعض النصوص عليه، كصحيفة معاوية بن عمار و اعلم أن الرجل إذا حلف ثلاثة ايمان و لاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل عليه دم يهريقه و يتصدق به الخ لما في الجواهر من أن القاعدة و أن اقتضت الجمع بين النصوص بالاطلاق و التقييد إلا أن الجمع المذكور نادر و يمكن دعوى اتفاق الأصحاب على خلافه و من ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة على وجه لا تكافئها المقيدة كى يحكم بها عليها، فاذن المتجه العمل بالمطلقة و حمل المقيدة على ارادة كونها أحد الافراد أو على ارادة بيان اتحاد الجدل و تعدده بالنسبة الى المجادل فيه أو نحو ذلك انتهى، هذا مضافا إلى ان الإطلاق موافق الاحتياط و لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ١١ : «فقد استدل عليها بصحيح».

أقول: و استدل أيضا بما عن أبي الجارود قال سأل رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بشس ما صنع قال في فداؤها قال لا فداء لها (الوسائل، أبواب تروك الاحرام، الباب ٧٨) قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله وقوع ابان قبل أبي الجارود كاف في اعتبار السند مضافا إلى عمل الأصحاب لانها الرواية التي نصت على حكم قتل القملة بالخصوص و منعت عنها قتلا و ان وردت روايات اخر في المنع عن الالتقاء كما سيجيء انتهى و العمل بها غير ثابت.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ١٥: «الأولى الاستدلال».

أقول: فهو باطلاقة يشمل كل ما يسكن البدن أو اللباس سواء كان القمل أو البق (پشه) أو البرغوث (كل) أو القراد والحلم (كنه) أو غير ذلك مما يطلق عليه عنوان الدابة ووجه الأولوية هو دلالته على حكم القتل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ١٩: «و في صحيح معاوية».

أقول: ولا يخفى عليك تعميم الحكم في هذه الصحيحة من هوام الجسد و مقتضاه هو حرمة قتل جميع الدواب إلا المذكورات، فاختصاص الموضوع بهوام الجسد لا وجه له، هذا مضافا إلى ما سيأتي في الكفارات ص ٥٩٠ من ثبوت الكفارة في مثل الضب و القنفذ و اليربوع و اشباهها فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٣: «و منها خبر حرة».

أقول: عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله و السند، لوقوع صفوان الذي هو من أصحاب الاجماع قبل مرة، معتبر، ثم لا يخفى عليك أن حرة تصحيف مرة إذ المنقول في الوسائل هو مرة مولى خالد.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٤: «غير محمودة ولا مفقودة».

أقول: ولعل المراد أنه يوجد في كل مقام و محل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٥: «لأمكن الجمع بحمل».

أقول: وفيه أن مقتضى القاعدة هو تقييد إطلاق هذه الأخبار بالأخبار السابقة لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص المطلق فان الأخبار السابقة تعرضت

لحكم المحرم بخلاف هذه الأخبار فانها اعم من المحرم والمحل، و من المعلوم أن دلالة المقيد أقوى من دلالة المطلق و لهذا يظهر وجه اولوية تقديم التقييد على التصرف في هيئة النواهي و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٦: «أن الظاهر أن الصحيح».

أقول: وفيه منع، كما في الجواهر لعموم الدواب، فلا وجه لاختصاصه بجنس المستثنى.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٧: «و حمل صحيح معاوية».

أقول: و قد عرفت أن التقييد و حمل صحيح معاوية على غير المحرم بقرينة الأخبار السابقة من جهة قوة دلالة المقيد بالنسبة الى دلالة المطلق أولى من التصرف في هيئة النواهي و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٩: «بقتلها في صورة».

أقول: ولا يخفى أن قتل القراد و الحلم في صورة الايذاء أيضا كذلك بالاولوية، و ان لم يذكر في الخبر، و كان مقتضى إطلاق مفهوم صحيحة زرارة هو حرمة قتله كسائر الدواب الساكنة في البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ١٥: «إلقاء القراد و الحلم».

أقول: ولعل البرغوث و البق أيضا كذلك لانهما ليسا متكونين من جسد الانسان كالقملة اللهم إلا أن يكون المراد قوله فانها من جسده ان السكونة كافية فالبرغوث يسكن البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ١٨ : «ولا بأس بما ليس».

أقول: مفهوم العبارة هو وجود الباس في الادهان فيما لم يكن الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ٦ : «وأما استعمال ما ليس».

أقول: أي و أما عدم جواز استعمال ما ليس بمطيب مع الاختيار فقد دل عليه

قوله عليه السلام فإذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ١٢ : «استدل عليه».

أقول: ولا يخفى عليك ان ما استدل به في المتن اخص من عنوان ازالة الشعر،

لاختصاص موضوع الأدلة المذكورة في المتن بحلق الرأس او نتف الابط و غيره

فلا يشمل القطع و القص، فالأولى ضمنية روايات اخرى كصحيح معاوية قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه قال باظافره ما لم يدم أو

يقطع الشعر» انتهى فان الظاهر منه عدم جواز الادماء أو قطع الشعر و عليه

فالمحرم هو مطلق ازالة الشعر من الرأس بل من غيره أيضا كما يدل عليه صحيحة

حريز عن أبي عبد الله عليه السلام لا بأس بان يجتمع المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ١٤ : «رأسه أو نتف».

أقول: ظاهر هذه الرواية و ان كان حلق رأس نفسه ولكن لا اختصاص للحرمة

به بل حلق رأس الغير و لو كان محلا حرام للمحرم و يدل عليه صحيح معاوية بن

عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يأخذ المحرم من شعر الحلال (الوسائل، ج ٩ ،

ص ١٤٥) و الرواية تشمل المحرم بطريق أولى، و مما ذكر يظهر وجه التفصيل

بين ازالة الشعر و قص الاظفار فان الأول أعم من شعر نفسه أو غيره ولكن الثاني مختص باظفار نفسه و لا يشمل اظفار الغير لعدم الدليل عليه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٨، س ١٨: «مع الضرورة فاستدل».

أقول: و يدل على جواز الوضوء أو الغسل و لو سقط من اللحية الشعرة أو الشعرتان ما لم يقصد ذلك صحيح الهيثم بن عروة التميمي قال سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة و الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج (الوسائل، ج ٩، ص ٢٩٩) فالرواية تدل على عدم الحرمة و عدم الكفارة بترك الاستفصال و مقتضى عموم قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج عدم اختصاص عدم الحرمة بالوضوء بل يكون الحكم كذلك بالنسبة الى الغسل أو التيمم بل لعله يشمل ساير الضروريات.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٩، س ٦: «هو المختار و ما بعده».

أقول: أي يختار ابتداء فان لم يجده التي بالمرتب عليه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٩، س ١٠: «التغطية على الرجل».

أقول: وهنا سؤال و هو ان تغطية الاذن هل تكون مشمولاً للدليل أم لا؟ و الجواب ان في الاذنين و رد النص الخاص و هو كاف في المنع و هو صحيح عبد الرحمان (بن الحجاج) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يجد الرد في اذنيه يغطيها قال لا (الوسائل، الباب ٥٥ عن أبواب تروك الاحرام) ثم أن حرمة التغطية تستثى في موردين أحدهما ستر الرأس من جهة الصداغ لصحيح معاوية بن وهب

عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يوجب المحرم رأسه من الصداع (الوسائل)، باب ٥٦ من أبواب تروك الاحرام) و ثانيهما ستر الرأس بجبل القرية كما دل عليه السيرة القطعية لتعارف ذلك و عدم المنع عنه، هذا مضافا الى خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام «عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه إذا استسقى فقال نعم» (الوسائل، باب ٥٧ من أبواب تروك الاحرام) ثم يقع البحث في أن الضرورة في تغطية الرأس كما يرفع الحكم التكليفي هل يرفع الحكم الوضعي و هو الكفارة فمقتضى هو عدم الرفع فمن يعصب رأسه من الصداع و جب عليه الكفارة اللهم إلا يؤخذ باطلاق صحيحة معاوية بن وهب ولكن الظاهر منه هو انه في مقام بيان رفع الحرمة بسبب الصداع.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٩، س ١٦: «المحرم في الماء».

أقول: مقتضى القاعدة اختصاص حرمة الارتماس بالارتماس في الماء فلا يشمل ارتماس الرأس في غيره من المايعات، ولكن الاحوط تركه ثم أن الارتماس ببعض الرأس محرم باطلاق قوله لا يرتمس، و اختصاصه بتمام الرأس كما في المعتمد (ج ٢، ص ٢٢١) لا وجه له.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ٩: «أما جواز السدال».

أقول: و أما جواز ستروجهها عند النوم فقد دل عليه صحيح زرارة و المرأة المحرمة لا بأس بان تغطي وجهها كله عند النوم (الوسائل، باب ٥٩ من أبواب تروك الاحرام) ومقتضاه هو الجواز و الاستثناء من حرمة الاسفار، كما في المعتمد، ولكن لم ار من افتى بعمومه و اطلاقه نعم افتى الأصحاب بجواز النوم

على المحددة ومثلها وان أوجب ذلك ستر وجهها بقي شيء وهو أن النصوص لا يفيد جواز الاسدال بما إذا كن الناظر المحترم، ولذا صرح العلامة و جمع اخر على ما حكى بجوازه ولو مع عدم الحاجة الى الستر عن النظار المحترم اللهم إلا أن يقال إن تقييد جواز الاسدال الى النحر بصورة الركوب مشعر بان مفروض الروايات هو ما إذا كان الناظر المحترم فتدبر جيدا، هذا مضافا الى خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام انه ساله عن المحرمة فقال ان مر بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستر بيدها من الشمس (الوسائل، ج ٩، ص ١٣١) حيث أن مفهومه هو عدم الاستتار عند عدم مرور الرجل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ١٨: «ياخراج السدل بقسميه».

أقول: أي بتخصيص ما يدل على الاسفار بما يدل على جواز السدل مطلقا سواء باشر الوجه أم لا، ثم ان في تحديد السدل اختلاف بين الروايات في بعضها الى الانف و في اخر الى الفم و في ثالث الى الذقن و في رابع الى النحر، ذهب في المعتمد الى تعارضها بالنسبة الى الغاية و التساقط و الرجوع الى مطلقات المنع عن الاسفار، و فيه أولا أن التحديد بالمذكورات تقريبي لا تحقيقي كما يشهد لذلك حسن الحلبي فان الإمام اقتصر أو لا في ذكر غطاء العين و الانف ثم ذكر جواز غطائه الى الفم و عليه فلا تعارض في الأخبار، و ثانيا أن الحكم بعد التعارض هو الترجيح ان كان لبعض الاطراف مرجح و إلا فالتخيير فلامعنى للتساقط كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ١٩: «يشكل بأنه علل».

أقول: وفيه أن ما ذكر في حسن الحلبي حكمة الحكم لاعلته، ولذا صح أن يسير في الليل مع أنه لم يتغير لو نها فيه مع أن الاسفار في الليل مساو للتقرب، في عدم حصول تغير اللون، فمقتضى الجمع بين مطلقات الاسفار وما دل على جواز السدل هو الجمع بتخصيص المطلقات بمطلق السدل إذ لا مناف لذلك.

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ٣: «تظليل الرجل المحرم».

أقول: صريح الأدلة هو اختصاص الحكم بالرجل فالنسوان و الصبيان غير داخلان في الحكم (راجع الوسائل، ج ٩، ص ١٤٨).

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ٥: «حرمة التظليل».

أقول: ظاهر المتن و الشرح هو حرمة مطلق التظليل سواء كان من فوق الرأس أو من جانبيه الايمن أو الايسر، و يشهد له اطلاق صحيح ابن المغيرة «اظلل و أنا محرم؟ قال: لا قلت فاظلل و اكفر؟ قال: لا قلت فان مرضت؟ قال: ظلل و كفر» الحديث فالمنهى هو مطلق التظليل و لو كان التظليل من الجانب الايمن أو الايسر جازيا لما قال ظلل و كفر بمجرد فرض المرض، بل قال أن امكن السير و الاظلال من جانب الايمن أو الايسر لزم عليك أن يسير في هذا الظل مع أنه لم يذكر فيعلم أنه لا فرق بين الظل الذي في الفوق أو من جانبي رأسه، و دعوى تقييد الاطلاق بمثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال سألت عن المحرم يركب القبة قال لا الحديث و غيرهما مما يدل على المنع عن الاستظلال بما يكون من فوقه غير مسموعة، لان هذه الروايات واردة في السؤال من الاستظلال بما يكون من فوقه،

و هذا القيد يكون في كلام السائل لا في كلام الإمام فلايوجب تقييدا في المطلقات الدالة على ممنوعة مطلق التظليل، هذا مضافا الى بعد تقييد المطلقات الواردة في مقام العمل، نعم يجوز للماشي أن يستظل بالمحمل كما نص عليه صحيحة محمد ابن اسماعيل بن يزيد قال كتبت الى الرضا عليه السلام «هل يجوز للمحرم أن يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٥٢) فله أن يستظل بجانبى المحمل الايسر أو الايمن بل لعله يشتمل الاستظلال بظل المحمل الذي يكون من فوق، لترك الاستفصال، و ان كان الأحوط تركه كما يظهر مما يصح في مناسكه ثم يتعدى من المحمل الى كل ما يكون كذلك كالسيارة و نحوها، و أما التجاوز الى الشمسية و نحوها فمشكل فعلى الماشي أيضا أن يجتنب عن مثل الشمسية و ان كان الظل بها من جانبى رأسه على الأحوط، ثم لا يخفى عليك أن الممنوع من التظليل هو احداث المظلة بالشمسية أو الركوب في القبة أو الكنيسة أو السيارات أو الطائرات في حال السير و أما العبور من الامكنة التي تكون مسقفة بالاشجار أو العبور من داخل الجبال أو من تحت القنطرة أو ظل الجدار، فالأدلة منصرفة عنه مضافا الى قيام السيرة عليه في الجملة في احرام الحج من نفس مكة مع أنه لا يخلو عن امثال هذه المظلات فلا تغفل بل يمكن دعوى قيام السيرة على جواز الجلوس عند جدار السفينة و المحامل و أن اظلا عليه فلامنع من الجلوس في السفينة و المراكب إذا لم يكن لهما سقف فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ١٠: «يركب في الكنيسة».

أقول: و لعل المرسوم في ذلك العهد هو السفر في اليوم لا في الليل مع عدم الامنية، و عليه فالمنع مخصوص باليوم لا بالليالى، هذا مضافا الى أن التظليل لو لم

يكن صادقا إلا في اليوم فالسائل سئل عن التظليل بالكنيسة في اليوم و أجاب الإمام عنه لا التظليل في الليل فالإطلاق غير محرز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢ ، س ٥ : «مع الاضطراب فلا خلاف».

أقول: ظاهر المتن و الشرح هو تجويز ذلك عند صدق الاضطراب، فلا يشمل ما دونه من مطلق المشقة و العذر، و ان لم تبلغ حد الاضطراب. و لعل ذلك جمعا بين المطلقات و المقيدات، ولكن ذهب استاذنا الداماد رحمته على ما حكى عنه الى أن التظليل الممنوع يجوز في مطلق المشقة و العذر لبعدها حمل تلك المطلقات المجوزة الوافرة على خصوص الضرورة النادرة و ان تصرف عن الاعذار و المشاق اليسيرة جدا، لأن إطلاق المرض في صحيحة ابن المغيرة يشمل لما دون حد الضرورة أيضا، و هكذا إطلاق العلة يشمل لما دون عدم الطاقة و الضرورة أيضا و كذلك إطلاق البرد الشديد و الشكاية عن الرأس يشمل لما دون الضرورة أيضا، هذا مضافا الى انطباق العلة على ايداء الشمس و حرها في بعض الأخبار، و قال خبر سعد بن سور الأشعري و العلة باطلاقها تشمل لما دون الاضطراب و هذه حاكمة على ما تقدم من الجواز عند العلة بتوسعة موضوعه لدالتها على أن اذية حر الشمس علة نظير الطواف بالبيت طلاق و غير ذلك فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢ ، س ١٢ : «و الشاهد صحيح ابن بزيع».

أقول: و لعل وجه الشهادة هو إطلاق الظلال و استعماله عند اذي المطر، مع أنه لاشمس حينئذ فالمراد من الاستظلال هو اتخاذ السترة حتى لا يضره المطر و هو يصدق عند الليل أيضا كما يصدق عند الغيم و نزول المطر، لاجل نفسه تحت

الظل، حتى يختص بما إذا كانت الشمس، و عليه فلايجوز التستر بالسقف في الليل أيضا هذا مضافا الى إطلاق المنع عن ركوب المحمل و القبة من دون تفصيل بين الليل و النهار، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المحرم يركب القبة فقال لا، قلت فالمرأة المحرمة قال نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) اللهم إلا أن يقال شمول الروايات لاتخاذ السترة فيما لاشأنية لظهور الشمس فيه كالليل، غير معلوم بل ظاهر الظلال في السؤال هو السؤال عن ما لو لم يكن، هذا مضافا الى أن الرواية في مقام بيان الكفارة لاحقيقة الاستظلال هذا مع اشعار قوله «فأضح لمن أحرمت له» باختصاص الحكم له بما إذا كانت الشمس، لا ما لم تكن أصلا كالليل، نعم هو خلاف إطلاق صحيحة محمد بن مسلم و غيره، اللهم إلا أن يقال لإطلاق لها بعد كون المعمول هو السفر في اليوم لا في الليل هذا مضافا إلى أن الركوب في الكنيسة و القبة لاعتوان لهما بل هما عبرة الى الاستظلال، فيعود الكلام فيه الى أن المراد هو الاستظلال في اليوم أو المراد هو أخذ المظلة و لو في الليل، و الظاهر من كلمة الاستظلال هو وجود ما له شأنية التظليل و هو ليس إلا في اليوم، و يؤيد ذلك ما فهمه الفقهاء من الركوب في الكنيسة من الاستظلال بها، و عليه فلايستفاد من هذه الروايات غير الاستظلال كما لا يخفى، هذا مضافا الى امكان أن يقال يحمل صحيح ابن بزيع و غيره على الاستحباب لقوة الاطلاقات الدالة على أن المحرم هو الاستظلال عن الشمس كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) في نهاية الأمر، و حمل الاستظلال على أخذ السترة خلاف الظاهر، و لأقل من الشك فمقتضى الأصل هو الجواز.

قوله في ج ٢، ص ٤١٣، س ١: «للرجل نازلا».

أقول: ولا إشكال في جواز الاستظلال عند النزول في البيت و الخباء و انما الكلام في جوازه عند خروجه عن البيت للافعال الاخرى كما إذا كان في مكة المكرمة و اراد اشتراء شيء في منى و أراد الرمي أو الذبح فهو يجوز له الاستظلال بالسقف من السيارات أو غيرها أو الشمسية و نحوها أم لايجوز؟ ربما يقال أن مكة أو المنى منزل كلها و الأدلة المانعة عن التظليل نازرة بحال السير الى المقصد فلايعم نفس المقصد، ولكنه محل تأمل لاختصاص الأدلة بمثل الخباء و البيت و الفسواط فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات المانعة عن التظليل كصحبة عبدالله بن المغيرة (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) في غير المذكورات في الروايات، فالأحوط ان لم يكن الأقوى هو الاجتناب عن التظليل بالسيارات أو الشمسية في حال الاحرام و لو كان المحرم في مكة المكرمة أو المنى أو العرفات و دعوى قيام السيرة عليه على جواز ذلك في أمثال الامكنة المذكورة غير ثابتة نعم يمكن دعوى انصراف المطلقات المانعة عن التظليل عن التظليل الى حال طى المنازل لاحال الوصول الى المقصد، كالمكة المكرمة أو المنى أو العرفات كما هو الظاهر ممن اتخذ في كلامه قيد سائرا ولو شك فالأصل هو عدم الوجوب و عليه فلامانع من الاستظلال حال الوقوف في المقهى و الخباء و غير ذلك، كما لامانع منه في نفس المقصد كالمكة المكرمة، و لو قبل اتخاذ المسكن كما إذا ورد في مكة و تفحص عن المسكن بل يجوز الاستظلال إذا احرم لعمره المفردة من ميقات يكون داخلا في مكة كالتعيم على ما قيل، فان طى المنازل ليس له فرض مع كونه داخلا في مكة، نعم من أحرم للحج و أراد العرفات يصدق عليه السائر و لو كان

في مكة سائرا نحو العرفات فيحرم عليه التظليل حال السير و الحركة و لأقل من الشك في شمول المطلقات لأنها في مقام اهمال أو الكفارات.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤ ، س ٨ : «أما حرمة قص الأظفار».

أقول: وقد مر اختصاص حرمة القص باظفار نفسه راجع ص ٤٠٨ .

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤ ، س ٩ : «لا يقص منها شيئا».

أقول: و لا يخفى عليك أن الشيء المنهى قصيه يشمل قص جزء من الظفر و لو كان قليلا لافادة النكرة في سياق النفي للعموم كما لا يخفى ثم أن القص و ان كان أخص من التقليم ولكن لا يضر ذلك بعد تعميم النصوص الأخرى، كقوله عليه السلام يدعها في موثقة اسحاق بن عمار فانه يشمل القص و التقليم و غيرهما كما لا يخفى، ثم أن الاصبع الزائد أو اليد الزائدة مما خلاف العادة غير شمول للحكم المذكور لكثرة إطلاق يديه و رجليه على المتعارف منهما، و معذلك لا يترك الاحتياط لامكان أن يقال ان الكثرة من جهة الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤ ، س ١١ : «قطع الشجر و الحشيش».

أقول: و لا يخفى عليك ان تعلق الحرمة الى كل شيء ينبت اعم من القطع فيشمل النزع و القلع أيضا و كل ما يتعارف بالنسبة اليه، هذا مضافا الى صحة زارة عن أبي جعفر عليه السلام يقول «حرم الله حرمة يريد أن يختلى خلاه أو يعضده ما شجره (الوسائل، ٨٢ من أبواب تروك الاحرام، ج ٩، ص ١٧٦) اختلى الخلى اختلاء أي جزه و قلعه و عضد الشجرة أي قطعها بالعضد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ٢ : « وإن كان ثبتت » .

أقول: هذه الفقرة وقوله في صحيحة الآخر « وإن كانت طرئت عليه فله قلبها » تدل على استثناء ما يثبت بنفسها وبذلك يرفع اليه عن ظاهر الحصر في صحيح حريز وعليه فكل واحد من الانبات والنبت خارجان عن الحرمة بشرط المذكور .

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ٦ : « الأخبار لا يشملان كل » .

أقول: ولعل وجه عدم الشمول هو اقتصارهما على الشجرة النابتة و عليه فلا يشمل النبات الذي طرء على المنزل والدار، ولكن يمكن أن يقال في النبات الطارئ بالاولوية، هذا مضافا الى قوله أقطع ما كان داخلا عليك في خبر اسحاق بن يزيد (ج ٦ ، باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام) فان اطلاقه يشمل الذات و لا يضر باطلاقه مورده، لان العبرة لعموم الوارد فلا حاجة الى الاستدلال بعدم القول بالفضل حتى يشكل في ثبوته كما لاحاجة الى جملة « وكل ما دخل على الانسان فلا بأس بقلعه فان بنى هو في موضع يكون فيه نبت لا يجوز له قلعه » حتى يرد عليه بانه لم يعلم أن هذه الزيادة من الخبر أو هو فتوى الشيخ رحمته الله ، و أما قوله إلا ما انبته انت أو غرسته في صحيحة حريز فلا يشمل النبات الطارئ بل مورده هو النبات الذي انبته صاحب الدار فلا تغفل .

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ١٢ : « أما جواز قطع شجر » .

أقول: و أما ارسال البعير ونحوه لاكل ما شاء من النبات، فيدل عليه صحيحة حريز ابن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « تخلى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء » و أما جواز نزع النبت للابل، فقد استدلل له في المعتمد بمعتبرة محمد بن

حمران قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم اينزع فقال اما شيء تاكله الابل فليس به بأس أن تنزعه (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٦) ولكن فيه، كما في الجواهر، منافع لمعقد الاجماع و عليه فلا يعبأ به مع اعراض الأصحاب عنه بل العمل على رواية ابن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم ينحر بغيره أو يذبح شاته؟ قال نعم، قلت له أن يحتش لدابته و بغيره؟ قال نعم و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فاذا دخل الحرم فلا» (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٢) فواجه لما في المعتمد من الأخذ بمعتبرة محمد بن حمران مع اعراض الأصحاب عنها، و طرح رواية ابن سنان بدعوى ضعفه، مع أن الأصحاب عمل بمضمونه، و كيف كان فالأقوى هو عدم الجواز كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه هذا مضافا الى احتمال رجوع الضمير في قوله «تنزعه» في معتبرة محمد بن حمران الى الأبل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤١٤، س ١٥: «أو يدل عليه».

أقول: مضافا الى صحيحة زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول حرم الله حرمه يريد أن يبريد أن يختلى خلاه أو يعضد شجره إلا الاذخر أو يصاد طيره» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٤).

قوله في ج ٢، ص ٤١٥، س ١٤: «ليس هذا الجمع أولى».

أقول: و قد مر أن مقتضى قوة الخاص هو تقدمه على العموم و معه لا مجال للتصرف في الهيئة فحيث أن الاكتحال بالسواد خاص بالنسبة الى مطلق

الاكتحال، فيقدم ما دل على المنع عن الاكتحال بالاسود، على صحيحة معاوية بن عمار والحسنة الاخرى.

قوله في ج ٢، ص ٤١٥، س ١٨: «الاقتصار بصورة القصد».

أقول: مع كون الكحل بالاسود، كما جمعهما صحيحة زرارة المذكورة «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الاسود للزينة»، فيوجب تخصيص مطلقات الاسود بما إذا كان للزينة كما هو الغالب، وكذلك تختص مطلقات الزينة بما إذا كان الزينة بالأسود هكذا في المعتمد، ولكن ظهور التعليل في خبر حريز في التعميم، أقوى، فالاحتياط هو الاجتناب عن مطلق الزينة ولو لم يكن بقصد الزينة ولو لم يكن بالاسود والاجتناب عن الاكتحال بالاسود ولو لم يكن بقصد الزينة اللهم إلا أن يقصد مطلقات الزينة بما إذا كان بقصد الزينة جمعاً ثم أن الظاهر من بعض الكلمات أن الاكتحال لا كفارة له مادام لم يدخل في عنوان استعمال الطيب وإلا يترتب عليه كفارته.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ٦: «تقع المعارضة من حيث».

أقول: ولكن يحمل المطلق على المقيد، ويعتبر قصد الزينة جمعاً بين الأخبار.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ٧: «تقع المعارضة».

أقول: وفيه منع بعد امكان القول بتعدد المراتب في الكراهة كالاستحباب.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١١: «مارواه في الكافي».

أقول: يدل هذه الرواية على جواز لبس الخاتم للمحرم و مقتضى اطلاقه هو الجواز ولو كان زينة و به يرفع اليد عن اطلاق التعليل في النظر في المرأة بانها من الزينة، لاختصية هذه الرواية بالنسبة الى التعليل العام، لا يقال أن احمد بن أبي نصر روي عن نجيع و هو لم يوثق، لانا نقول يكفي نقل أحمد بن أبي نصر لانه ممن لا يروى إلا عن ثقه، ولكن إطلاق هذه الرواية قيد برواية مسمع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١١: «أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام)».

أقول: هنا سقط و هو عن نجيع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١٤: «لا يلبسه للزينة».

أقول: و الظاهر منه هو تقييد النهي و يكون المقصود أن الممنوع هو لبس الخاتم لاجل التزين، و يحتمل أن يكون المقصود هو النهي عن لبس الخاتم مطلقا لعله الزينة يعنى أن لبس الخاتم ممنوع مطلقا لاجل كونه زينة.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١٤: «و الكلام السابق».

أقول: و قد عرفت ما فيه فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٧، س ١: «وروي في الفقيه».

أقول: هذه الروايات في قبال الروايات السابقة.

قوله في ج ٢، ص ١٧٤، س ٥: «التخصيص ليس أولى منه».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تخصيص المطلقات الدالة على الجواز بمفهوم صحيح حريز، فانه اخض لاختصاصه بغير المعتاد وأما قوله لا تلبس الحلبي في حسنة الحلبي فهو معارض مع اطلاق قوله تلبس المرأة الحلبي وحيث أن المشهور ذهبوا الى حرمة غير المعتاد فالترجيح مع حسنة الحلبي فلا تغفل هذا مضافا الى أن اطلاق لا تلبس مقيد بمنطوق صحيح حريز.

قوله في ج ٢، ص ١٧٤، س ٨: «يقال بتقييده برواية».

أقول: وفيه أن النسبة بين صحيح حريز ورواية عبدالله بن يحيى الكاهلي و صحبة محمد بن مسلم معكوسة إذ القرط المشهور أو القلادة المشهورة أو الحلبي المشهور للزينة أعم من المعتاد وغيره فيقيد إطلاق هذه الأخبار بمنطوق صحيح حريز، ومقتضاه هو جواز ابقاء لبس المعتاد من القرط المشهور و القلادة المشهورة و ساير الحلبي المشهور للزينة نعم لا يجوز له اظهار الحلبي لغير النساء لصحبة ابن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلبي و الخلخال و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها انتزعه إذا حرمت او تتركه على حاله؟ قال تحرم فيه و تلبسه من غير ان تظهره للرجال في مركبها و مسيرها (الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب ترك الاحرام، ح ١) و الرجال أعم من المحارم، و دعوى الانصراف، مع أن المعمول وجود المحارم عند الركوب و المسير، كما ترى.

قوله في ج ٢ ، ص ١٧٤ ، س ١٧ : «القول بالكراهة».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو تخصيص حريز بما إذا كان الضرورة، و خبر حسن الحلبي يدل على التفصيل بين الضرورة فيجوز، و عدمها فلايجوز.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ٤ : «لكنه إن استفيد من الأخبار».

أقول: وقد عرفت ان المستفاد من أخبار الاحتجام هو التفصيل بين الضرورة و عدمها فيجوز في الأول و لايجوز في الثاني و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهي المستفاد من مفهوم قوله باضافيره ما لم يدمه أو لقطع الشعر عند عدم الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ٧ : «روايات الباب عدم جواز».

أقول: أي روايات باب حك الجسد.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ١٣ : «المذكور بعيد».

أقول: كما صرح ببعده في الجواهر ايضا، لان الظاهر من التعليق هو المفهوم و حمله على كونه من باب كون الشرط محققا للموضوع بلاوجه.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ١٣ : «ولايبعد أن يقال».

أقول: ولعل ذلك فيما إذا لم يثبت المفهوم المذكور و إلا فلاوجه للقول بان الاحرام في حد ذاته لايجب الحرمة بعد دلالة المفهوم على عدم جواز لبس السلاح للمحرم، كما لا يخفى و كيف كان هنا أمران أحدهما هو حرمة التلبس



بالسلاح في حال الاحرام و ثانيهما هو حرمة الدخول في الحرم مع السلاح ثم ان ظاهر التلبس هو حمل السلاح على الكتف أو على الحيازيم و أما أخذه بيده فلعله موجب لصدق التلبس إذا كان ظاهرا بخلاف ما إذا كان مستورا في جوارق و نحوها فان التلبس لا يصدق عليه مع أنه هو الممنوع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٩، س ٦: «ويدل على كراهة».

أقول: حكى عن استاذنا الدمامي رحمته الله «أن الظاهر خروج لبس الاسود حال بقاء الاحرام من ذلك لان المنساق من الاحرام في الاسود هو احداثه فيه لا مطلقا بل جعله ثوب الاحرام فلا يدل على حكم ما عداه» و فيه أن الاحرام أمر مستمر حتى يحل فقوله لا يحرم في الثوب الاسود كقولنا لا يصلى في الثوب الاسود، فكما أن العبارة يشمل حال الحدوث كذلك يشمل حال البقاء فاختصاصه بحال الحدوث، لا وجه له، بل يشمل غير ثوب الاحرام باطلاقه، فيمنع ان يلبس المحرم فوق لباس الاحرام لباس الاحرام نعم لو قام قرينة على الخلاف كذيل صحيحة محمد بن مسلم في الثياب الوسخة فلا مانع من اختصاص الكراهة بحديث الاحرام فان قوله في الذيل و لا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل و ان توسخ إلا أن تصيبه جنابة «أو شيء فيغسله» شاهد على اختصاص قوله يحرم في ثوب و سخ مختص بالحدوث.

قوله في ج ٢، ص ٤١٩، س ٩: «يرفع عن هذا».

أقول: ولكن الشيخ رحمته الله عمل بظاهر النهى الذي هو الحرمة في النهاية و المبسوط و الخلاف على المحكى.

قوله في ج ٢، ص ٤١٩، س ٩: «من جهة تسلم».

أقول: ولا يخفى أن وحدة السياق لا توجب رفع اليد عن ظهور النهي، نعم حكى عن استاذنا الداماد رحمته الله بان العمومات المتكررة الواردة في تجويز الاحرام بما يجوز فيه الصلوة وأن كانت عامة وهذه خاصة، إلا ان المناط إذا كان هو قوة الظهور و ضعفه فلا يقدم الخاص - أي خاص كان - على العام كذلك بل لو كان ظهوره أقوى أو لأقل من التساوى يقدم على ظهور العام، و حيث أن ظهور الخاص في المقام للابتلاء بالسياق ضعيف فلا يمكن رفع اليد عن تلك العمومات المتكررة القوية (سيما بعد ضعف سند الخاص على ما في المدارك) و فيه أن الابتلاء بالسياق أن كان موجبا لضعف الظهور فليكن كذلك في جميع الموارد و ان لم يكن كذلك فمقتضى القاعدة هو التخصيص اللهم إلا أن يقوم الاجماع على الخلاف اللهم إلا أن يقال بان المطلقات الدالة على جواز لبس المصبوغ مع كونه في مقام البيان يصلح الرفع اليد عن ظهور النهي راجع (الوسائل، ج ٩، ص ١٢٣، ح ٢) (ص ١١٩، ح ١ و ٢) هذا مضافا الى أنه لو كان حراما لظهر و بان في امثال هذه المسائل التي يكثر الابتلاء بها.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٠، س ١: «لا نقول بها».

أقول: وفيه أن صحيحة ابن سنان واردة في مقام المعالجة، فليس له اطلاق، و مقتضى القاعدة هو تخصيص التعليل به، و عليه فلا دليل على الكراهة بل مقتضى تعليل الاكتحال بان السواد زينة كما في صحيحة حريز أن الحناء حرام لانه زينة و عليه فالعناد محرم مطلقا كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه في المقصد الأول. اللهم

إلا أن يستدل بخبر الكنعاني ولكنه مربوط بقبيل الاحرام فلعل الحكم بعد الاحرام اشد وليس مساويا مع حكم قبل الاحرام، فاستعمال الحناء قبل الاحرام لا إشكال فيه و لو بقي اثره لعدم الدليل على الحرمة قبل الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ٥: «ما يعجبني».

أقول: قوله ما يعجبني الخ يدل على أن الشقاق ليس على نحو يدخله في الضرورة و إلا فلامورد لهذا القول أي ما يعجبني، مع أنها مفطرة الى العلاج و كيف كان لسان ما يعجبني يناسب الكراهة لا الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ٧: «حتى مع عدم الزينة».

أقول: لأن خبر الكنعاني ورد فيمن أراد الخضاب لعلاج الشقاق لا الزينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ١٥: «المحمول على الكراهة».

أقول: إذ يجمع بين قوله «لا يدخل» و قوله «لابأس أن يدخل» بالكراهة، ثم أن الدلك أيضا مكروه بل الأحوط هو ترك الدلك و ان ذهب في الجواهر الى الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢١ ، س ٨: «لا يخفى أنه ليس».

أقول: و فيه أن ملاك التخصيص هو قوة الظهور فإذا كان الأمر بالعكس كما إذا كان المتكلم في مقام بيان الخصوصيات و لم يذكر شيئا في حال بيان احكام شيء فلامجال للتخصيص، بل اللازم هو التصرف في الهيئة لأن الظهور الإطلاقي أقوى من ظهور القيد، نعم إذا كان الظهوران متساويين يمكن أن يدور الأمر بين التخصيص أو التصرف في الهيئة، و أما بالنسبة الى المقام فيمكن أن يقال أن

التصرف في الهيئة لوجه له بعد عدم شمول الريحان لمثل الاذخر و اشباهه من النباتات البرية الوحشية إذ لا منافی للنهي عن الطيب و لا الريحان، هذا مضافا الى أنه لو سلمنا شمول الريحان له و لاشباهه لكان التصرف في الهيئة مما لا وجه له أيضا، لانه و اشباهه من النباتات الوحشية أفراد خاص بالنسبة الى المطلق فيقدم عليه بالتخصيص لقوة الظهور نعم لو كان المراد من الاشباه هو الاشباه المطلقه حتى النباتات الاهلية التي يستتبتها الزارعون، صارت النسبة بين صحيحة معاوية و صحيح حريز متبانية، و حيث كان «لابأس» أقوى من ظهور النهي، يتصرف في هيئة النهي و يحمل على الكراهة، ولكنه غير ثابت. فالأقوى هو الحرمة في غير الموارد التي ذكرت في صحيحة معاوية كما ذهب اليه الشيخ الأعظم رحمته الله في مناسكه.

قوله في ج ٢، ص ٤٢١، س ١٠: «فقد سبق بعض الأخبار».

أقول: راجع ص ٤١٨.

قوله في ج ٢، ص ٤٢١، س ١١: «كذا الكلام في السواك».

أقول: ولا يخفى مقتضى ظاهر النهي هو عدم جوازه فيما إذا علم انه موجب الادماء كساير المنهيات و أما إذا لم يعلم فلا إشكال للاستياك، و أما صحيحة معاوية بن عمار «في المحرم يستاك؟ قال نعم قلت فان أدمى يستاك؟ قال نعم هو من السنة». (الوسائل، ج ٤، باب ٩٢ من أبواب تروك الاحرام، ح ١) ففيه أنه مطروحة أو محمولة على ما إذا لم يعلم أن الاستياك يوجب الادماء. و اتفق الادماء و لذلك ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى حرمة الادماء و لو بالاستياك ان علم بانه موجب للادماء.



قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢ ، س ٨ : «لابائه عن التخصيص».

أقول: وفيه أنه يمكن القول بالحصص الإضافي فلا منافاة بينه وبين ما دل على جواز دخول المريض وغيره بدون الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢ ، س ١٠ : «بها لمعارضتها».

أقول: وجه المعارضة هو دلالة رواية علي بن أبي حمزة وجوب الاحرام عند الدخول مع أن موثق اسحاق يدل على عدم وجوب الاحرام عند الدخول للتعليل المذكور فيه ولا يخفى عليك أن الاولى هو أن يقال لمعارضتها مع موثق اسحاق الذي ذكر فيه التعليل لاحسن حماد الذي لم يذكر فيه التعليل ثم ان جعل موثق اسحاق من المعارضات للمقام موقوف على عدم الفرق بين عمرة التمتع و عمرة مفردة كما هو الظاهر وإلا فلا معارضة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، س ١٤ : «دخوله مشكل».

أقول: لاحتمال مدخلية المهنة فيه، فالتعدى الى كل من تكرر بدون المهنة مشكل، و صدق المهنة على الحملدارية الذين لهم هذا الشغل في أيام من السنة فقط غير ثابت.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، س ١٤ : «أما التفصيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله في موثق اسحاق في غير الشهر الذي تمتع فيه أن المراد من الشهر هو شهر احرام التمتع لا شهر الخروج، وعليه فيحمل الذيل عليه فيكون المراد من قوله الشهر الذي خرج فيه هو الشهر الذي تمتع و خرج فيه.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٤، س ٩: «كان مفردا».

أقول: أو عدل الى الافراد و من المعلوم أن احرام الحج الافراد ليس من مكة المكرمة.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٤، س ١٤: «قد سبق موارد».

أقول: لم ار في السابق من كلامه بيان كيفية لباس الاحرام للمرئة فيما سبق ولكن ربما يقال أنها تردى بالرداء و تنزر بالازار فوق لباسها، و لعله لاطلاق قوله في صحيحة معاوية بن عمار «و تصنع كما يصنع المحرم و لاتصلى فيما لم يدل دليل على نفى ثوبى الاحرام فمقتضى هذا الاطلاق وجوبه فيها أيضا، ولكن حكى في المستمسك عن الجواهر، أنه قوى العدم معللا بعدم شمول النصوص لها، و قاعدة الاشتراك غير جارية هنا لمخالفتها لظاهر النص و الفتوى؛ ثم أورد عليه بقوله و فيه ان الفتاوى مطلقة و لم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا الجبراني في حدائقه و أما النصوص فان تمت دلالتها على الوجوب فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكليف التي كان البناء على التعدى فيها من الرجل الى المرأة مع أن في بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها ففى موثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الاحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب احرامها» و خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله قال: «سئل عن امرأة حاضت و هي تريد الاحرام فتطمث قال تغتسل و تحتشى بكرسف و تلبس ثياب الاحرام و تحرم. هذا و استشكل فيه فى المعتمد» (ج ٣، ص ٣٥٨) بان قاعدة الاشتراك لا تجرى في امثال المقام الذي تحتمل اختصاص الحكم بالرجال و بان مقتضى النصوص الواردة في الحائض هو وجوب



أصل الثياب عليها و عدم جواز احرامها عارية لاوجوب لبس ثوبى الاحرام
المعهودين، هذا مضافا الى ما في (المستند، ج ٢، ص ٥٦٦) من أن النص قد
اشتمل على الأمر بلبس الثوبين و نزع المخيط و هذا يختص بالرجال دون المرأة
لجواز لبس المخيط لها فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٤، س ١٦: «تحرم وهي حائض».

أقول: والسؤال أعم و لا اختصاص له باحرام عمرة التمتع أو احرام عمرة مفردة،
و أيضا إذا كان الاحرام مع الحيض جايزا كان كذلك مع احتمال عروض الحيض
بطريق أولى.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ٥: «حلال فسألوا الناس».

أقول: أي تكون طامثا في حل لا في احرام.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ٨: «لا ترجيح».

أقول: و لا يخفى عليك أن صحيح معاوية و صحيح الحلبي المذكور في
ص ٣٦٨ و صحيح عبدالله بن سنان و صحيح الحلبي المذكوران في ص ٣٦٩،
تدل على لزوم الخروج من الحرم مع الامكان و الاستطاعة، و معه فليقيد الموثق
بصورة عدم امكان الخروج الى خارج الحرم أو محمول على كون مورد السؤال
هو هذا الفرض، إذ لا يمكن رفع اليد من الصحاح الدالة على اعتبار الخروج من
الحرم كما لا يخفى، نعم مر الكلام في الخروج الى ما قدرت من الطريق زائدا على
الخروج من الحرم من أن ما دل على اعتباره، كصحيحة معاوية، محمول على
الاستحباب بقرينة المطلقات المتعددة الصحاح الدالة على عدم اعتباره.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ١٥: «كيف يكون من باب».

أقول: بل يحمل على ما إذا كان القيد مفروض الحصول بقرينة الصحاح الدالة على اعتبار الخروج عن الحرم مع الاستطاعة.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ١٦: «وجوب الوقوف بعرفات».

أقول: ولا يخفى أن المحقق الحلي صاحب مختصر النافع حيث ذكر الاحرام بعنوان احرام الحج، اردفه بوجوب الوقوف بعرفات، و أما احرام عمرة التمتع أو عمرة المفردة فحكمها يستفاد من احرام الحج.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٨، س ١٨.

أقول: بقي هنا شيء وهو أن مع حكم حاكم العامة بيوم العرفة هل يكفي التبعية أم لا؟ ربما يقال بالأول فيما إذا لم يعلم الخلاف مستدلا بالسيرة القطعية، وبعض الأخبار كخبر أبي الجارود الذي قوى صحته سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و السيد الخوئي رحمهما الله، بل ربما يقال بالأول ولو علم الخلاف والمسألة معنونة هنا في المعتمد، و في كتاب الطهارة مسألة المسح على الحائل أيضا معنونة راجع المستمسك و التقيق و عنونه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمهما الله هنا فراجع. ولكن ذهب استاذنا العراقي (مد ظله العالي) تبعا للشيخ الأعظم الى عدم الكفاية مطلقا و لزوم الاحتياط ان امكن، و إلا فيتحلل بالعمرة المفردة، ولكن القول بالكفاية مستدلا بالسيرة القطعية طول مأتى سنة بمرأى الأئمة عليهم السلام و منظرهم من دون الاحتياط عن الأصحاب و التابعين للأئمة عليهم السلام قوى. هذا مضافا الى اطلاق خبر أبي الجارود وغيره لكن حكى عن استاذنا أن السيرة غير ثابتة و ان المراد من الناس

في خبر أبي الجارود هو الشيعاء لا العامة ولكنه كما ترى لان السيرة في ماتى السنة قطعية و لامجال للتشكيك فيها كما أن الظاهر من الناس هو العامة خصوصاً مع ضميمه ما في صدر الخبر، حيث قال: فلما دخلت على أبي جعفر و كان بعض أصحابنا يضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس و الاضحى يوم يضحى الناس و الصوم يوم يصوم الناس، انتهى. فان ظاهر هو تصحيح ما فعل بعض الأصحاب تبعاً للعامة و هو باطلاً دل على الاجزاء بلا قضاء و حيث كان في سند الرواية عبدالله بن المغيرة و هو من أصحاب الاجماع فالخبر مصحح هذا مضافاً الى أن أبي الجارود من رواة كامل الزيارات و علي بن ابراهيم، و لذلك قال استاذنا الداماد رحمته الله فتحصل أن الأقوى كون متابعة حكم المخالفين موضوعاً في الشرع لجواز العمل بل وجوبه على وفق حكمهم سواء كان العامل شاكاً في الحكم الواقعي أو عالماً بمخالفة حكمهم للواقع بلا ايجاب قضاء و هذا حكم واقعي ثانوي حاكم على أدلة الأحكام الأولية فلا حاجة بعدها الى التمسك بروايات التقية التي لا تنهض لاثبات ذلك انتهى، هذا مضافاً الى منع عدم نهوض روايات التقية لاثبات ذلك لان قولهم عليه السلام التقية ديني هو جعل ما وافقهم من باب التقية من الدين فمع جعله من الدين لامجال لعدم الكفاية و الاجزاء لانه حاكم بالنسبة الى الأدلة الأولية، لا يقال: أن قوله لان افطر يوماً واقضى، أحب الى من أن أضرب عنقي، يدل على عدم كفاية التقية. لانا نقول: ان القضاء فيما ترك العمل لا يدل على عدم الاجزاء فيما عمل بمثل عملهم من باب التقية التي تدل الادلة على أن بمنزلة الدين و في حكمه، اذ في صورة الترك لاعمل حتى ينزل منزلة الدين، ثم أن أدلة التقية كما تجرى في مثل حكمه بيوم العيد كذلك تجرى في مثل مكان الذبح فانهم اذا عينوا محلاً للذبح

فمخالفتهم خلاف التقية إلا إذا رخصوا الذبح في محل آخر و مع منعهم فمقتضى عموم أدلة التقية هو اتباعهم و عليه فلا يلزم التأخير الى عصر يوم العيد فضلا عن يوم الحادي عشر و الثاني عشر كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٩ ، س ١٩ : «الوقوف ليلا مع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الليل الشرعي هو ما بين المغرب و طلوع الفجر، ثم أن الوقوف الاضطراري في أي وقت من هذا الوقت المحدد يقع، يكفي كما هو مقتضى قوله «فيقف بها ثم يفيض» إذ اطلاقه يشمل المقدار اليسير أيضا، ثم أن ترك الاستفصال عن صورة الجهل أو النسيان أو المرض حيث سنل السائل عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات يدل على شمول الحكم لجميع الصدر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠ ، س ٨ : «يوم النحر فإن».

أقول: ولا يخفى عليك أن يوم النحر منصرف الى اليوم النحر الذي تنحر الناس فيه الابل و من المعلوم انه يوم العيد، و أما مكان النحر فيمكن أن يقال أنه منصرف الى منى أيضا، ولكنه بلاوجه لا مكان ان يفرغ الحاج من اعمال يوم العيد و ذهب الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠ ، س ٨ : «صام ثمانية عشر».

أقول: وهنا سؤال و هو أنه هو يعتبر التوالى أم لا؟ ربما يقال باعتباره لانه المتفاهم عرفا من الأمر بشيء خلال ساعات أو أيام و استشكل فيه بان الانصراف بدوى فمقتضى الأصل هو عدم اعتبار التوالى هذا مضافا الى حصر التوالى في صيام

خاص بحسب بعض الاخبار راجع المعتمد (ج ٥، ص ١٥١) و المستمسك (ج ٨، ص ٥٢٢) وفي خبر الجعفري، أنما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار و كفارة الدم و كفارة اليمين، وفي صحيحة ابن سنان كل صوم يفرق الاثلاثة أيام في كفارة اليمين، انتهى، و الأحوط هو مراعاة التوالى.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٠، س ١٣: «ويدل عليه».

أقول: و الرواية و ان دلت في خصوص الجهل ولكن يمكن أن يقال أن ذكر الجاهل من باب ذكر الفرد الخفى و الملاك هو الذي يستفاد من الشرطية الثانية فالمعيار هو التعمد و عدمه فان تعهد فعليه بدنه و ان لم يتعمد فليس عليه بدنة سواء كان جاهلاً أو ناسياً و الشرطية الأولى فرد من مفهوم الشرطية الثانية ذكر من باب أنه فرد اخفى فلا تغفل ثم أنه لو سهى و أفاض ثم تذكر يجب عليه العود فان لم يعد فهو آثم و أما الكفارة فقد يقال بانها لا تجب و لعله لعدم كون الافاضة بالاختيار و مجرد ترك العود لا يجعل ما وقع عن نسيان عن اختيار و لو شك فالأصل هو العدم و معذلك فالكفارة أحوط.

قوله في ج ٢، ص ٤٣١، س ١٢: «المرجع الأصل».

أقول: و هو البرائة لأن الشك في الأقل و الأكثر.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٣، س ٦: «خبر الحلبي الصحيح».

أقول: في الوسائل قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات؟ فقال ان كان في مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم

يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات و ان قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله اعذر لعبده فقد تم حجه إذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس، و قبل أن يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ١٠، ص ٥٦).

قوله في ج ٢، ص ٤٣٣، س ٨: «لكنه من المحتمل».

أقول: وفيه أن الظاهر من الرواية أنه تعليل للأمرين و لا وجه لتخصيصه بكفاية الوقوف بالمشعر.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٨: «كما عساه يظهر».

أقول: تنظير للأجزاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٩: «لكونه نسكا».

أقول: تعليل لعدم الأجزاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٩: «فإن كان المراد».

أقول: هذا جواب من الشارح.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ١١: «هذا فيخالف المقام».

أقول: أي فمن يقول بعدم الاجزاء مع وجود النية الاجمالية و الارتكازية يجعل المقام مخالفا مع الامساك الصومى، و الحاصل أن النية الارتكازية الاجمالية تقتضى الصحة في المقامين فمن نوى الاحرام للحج و قصد مناسك الحج كفى

وقوفه في العرفات و المشعر مع هذه النية و ان كان عند الوقوف غافلا عن الوقوف او نائما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ٤ : «على الصحة مع حصول».

أقول: و قد يظهر من بعض الكلمات اشتراط الصحة بالعود بعد الافاضة لدرك الوقوف من الطلوع الى الفجر ولكنه لايساعده إطلاق الروايات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ٥ : «عليه أنه لو أفاض».

أقول: و لو أفاض بعد الفجر و درك مسمى الوقوف فقد ارتكب حراما، و أما الكفارة فلا دليل عليها عدى ما ورد في الفقه الرضوي الموجب للاحتياط و ان لم يكن واجبا، راجع المعتمد (ج ٥ ، ص ١٧٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٠ : «بشاة للعامد».

أقول: و في شمول حسن مسمع العامد مع احتمال أن يكون الموضوع فيه الجاهل تأمل و الاحتياط ما في العامد باعادة الحج في القابل لا يترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٤ : «ليلا للمرأة».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من الأخبار هو جواز الافاضة ليلا للضعفاء أيضا، و هذا العنوان يشمل الشيوخ و الصبيان اللهم إلا أن يكون مقصود المصنف من الخائف معنا يشملهم أيضا بل يشمل الأخبار من يلزم أن يكون مع هؤلاء كما هو ظاهر خبر سعيد الاعرج و خبر أبي بكير و ظاهر بعض العبائر كالمحكي عن المنتهى، فانه صرح جواز الافاضة لمن له شغل ضرورى و المعية مع الضعفاء من

الشغل الضروري بل لعله يشمل من لزم أن يخرج قبل الفجر لتعيين المحل و اعداده، نعم مقتضى بعض الأخبار كخبر أبي بصير هو أن يخرجوا بعد انتصاف الليل وقوف ساعة مكان الوقوف بين الطلوعين حيث قال لأبأس بان يقدم النساء ان ازال الليل فيفيض عند المشعر الحرام في ساعة ثم ينطلق بهن الى منى الخ فتأمل ثم أن جواز الرمي في العاشر ليلا للنساء لم يتقيد بالعذر عن الرمي في اليوم هنا بل يجوز لهن الرمي في الليل، و انتهى عنه في صحيحة معاوية محمول على الكراهة بقريئة صحيحة أبي بصير، فجواز الرمي في الليل من جهة نفس النساء و الصبيان، و لامدخلة للعذر فيه هذا، بخلاف الرمي في الحادي عشر و الثاني عشر فانه لايجوز لهن الرمي في الليل إلا إذا كن معذورات عن الرمي في اليومين كما سيأتي الاشارة اليه فيها سيأتي.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٩، س ١٩: «للنساء والصبيان».

أقول: ولا يخفى أن النساء و الصبيان و الضعفاء موضوع الحكم و لو لم يكن مشقة لبعضهم، و المشقة النوعية توجب تعلق الحكم بنفس هذه العناوين و هكذا في الرمي في الليل و أما غيرهما فلايجوز لهن الرمي في الليل مع القدرة عليه في اليوم.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٩، س ١٩: «ليل وأن يرموا».

أقول: إطلاق الليل يقيد بقوله إذا زال الليل في بعض أخبار آخر كصحيح أبي بصير و عليه فاللازم هو الافاضة بعد انتصاف الليل بل مقتضى قوله فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، هو وقوفه ساعة بعد الانتصاف مكان الوقوف من الطلوعين



غير المبيت، اللهم إلا أن يقال إن رفع اليد عن المطلقات بهذه الرواية مشكل فيحمل على الاستحباب وعليه فلا يترك الاحتياط.

قوله في ج ٢، ص ٤٤٠، س ١: «وكلن من يضحى».

أقول: ربما يسئل عن وقت الذبح يمكن أن يقال إن الظاهر من صحيحة ابن سنان هو أن وقت الذبح المذكورين هو الليل حيث قال عليه السلام في الصحيحة المذكورة لأبأس بأن يرمى الخائف بالليل ويضحى ويفيض بالليل (الوسائل، الباب ٤ من أبواب و هي جمرة العقبة) و حمل قوله ويضحى على الاضحاء لا الهدى كما في حج الداماد خلاف ظاهر السياق، وعليه فالوكيل أن يذبح في الليل لانه اتى بواجب الموكل والمفروض أنه هو الذبح في الليل ولا يجب عليه تأخير الذبح الى بين الطلوعين كما يحكى عن بعض المراجع إذ ليس بين الطلوعين وقت الذبح والرمي بل الوقت المختار هو بين طلوع الشمس والغروب، فلو أريد بذلك الاحتياط فليؤخر الى وقت طلوع الشمس ثم أن الظاهر من الأخبار أن من عليه الذبح يجب عليه أن يذبح بعد الرمي أو لا ثم يقصر ثم يذهب للأعمال كما في قوله لا تبرح حتى تذبح ولكن ظاهر الأخبار الدالة على جواز التوكيل لمن أراد أن يزور البيت هو كفاية ذلك للتقصير والذهاب تعبداً ولو أنكشف الخلاف بعد الأعمال فان عليه الذبح دون إعادة الأعمال فراجع أخبار الباب، فتدبر جيداً، فاني لم ار من استوفى البحث وحكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) لزوم الاحتياط بتأخير الذبح الى طلوع الشمس مستدلاً بان المراد من اليوم هو يوم الاجير وهو بين طلوع الشمس وغروبها فلا يجوز الذبح بين طلوع الفجر و طلوع الشمس لأن الظاهر من

يوم النحر هو يوم الأجير، وأما التقديم في الليل قبل الفجر مشكل بعد اختصاص الدليل على فرض تمامية دلالتها بالخائف، وعليه فاللازم هو تأخير الوكيل، الذبح الى طلوع الشمس ولا يجوز للمعذورين التقصير قبل الذبح وفي الافاضة من منى الى مكة المكرمة للأتان بالأعمال، هذا ولكن عرفت تمامية دلالة صحيحة ابن سنان ولا خصوصية للخائف ودلالة أخبار التوكيل في كفاية مجرد التوكيل فتدبر جيدا وبالجملّة ملاحظة الجمع بين الأخبار هو موردها في الجواز، الافاضة من المشعر الى المنى، و الرمي فيه ليلا و التوكيل في الذبح و التقصير في الليل و الافاضة من منى الى مكة للأعمال للنساء و الصبيان و الخائف و الضعفاء، كصحيحه حفص و ابن مسكان عن أبي بصير و أبو المعز عن أبي بصير و سعيد الاعراج و صحيحه ابن سنان، و التقييد بخوف الحيض يرفع اليد عنه جمعا بينه و بين صحيحه حفص حيث قال و إذا أرادوا أن يزوروا البيت و كلوا إلخ ثم أن خبر ابن مسكان ظاهر في أن التقصير في الليل فانه اكتفى فيه بالصبر ساعة بعد الرمي و التقصير و هكذا صحيحة سعيد الاعرج و لعله بذلك أفتى السيد الكلبيكاني رحمته الله بذلك فراجع انتهى، اللهم إلا أن يقال إن هذه الاخبار معارضة مع خبر سعيد السمان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أن رسول الله ﷺ عجل النساء ليلا من المزدلفة أي منى و أمر من كان منهن عليها هدى ان ترمى و لاتبرح حتى تذبح و من لم يكن عليها هدى أن تمضي الى مكة حتى تزور البيت (جامع الأحاديث ، ج ١٣ ، ص ٥٢٣) و عليه فليس بغير الخائف هو جواز التقصير و المفتى الى مكة قبل الذبح جمعا بين الأخبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ٨ : «أيضا لا يستفاد منه».

أقول: لأن غايته هو ارتكاب الحرمة التكليفية من جهة عدم جعل الحج عمرة فلاحرام باق الى العام القابل و له الاكتفاء به في اتیان سائر الافعال غير الاحرام اللهم إلا أن يتمسك بالدليل التعبدی الذي يدل على صيرورة الحج عمرة قهرا فلا يبقى احرام الحج حتى يتمكن من الاكتفاء به في احرام الحج في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ١٨ : «لكنه بحسب بعض».

أقول: هذا مضافا الى أن اطلاق الأخبار في مقام البيان و عدم التعرض لنية العدول في أكثرها شاهد على عدم لزوم نية العدول و عليه حمل ما دل على جعل الحج عمرة على الاستحباب لو لم يكن المراد من الجعل هو الاتيان باعمال العمرة لا قلب النية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ١٩ : «ولعل التعبير».

أقول: كما يؤيده الأمر في بعض الأخبار بنفس اعمال العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٤ ، س ١٥ : «ويشترط أن يكون».

أقول: و ربما يشترط أن يكون مباحا و لعله لوحدة الغصب مع الرمي و هو يوجب البطلان، و ربما يقال بان اللازم احتياطا هو عدم خروج الاحجار من الحرم الى غير الحرم ولكن (بعد الفحص و التتبع) لم أجد دليلا عليه و مقتضى الأصل هو الجواز اللهم إلا أن يقاس بالأشجار و النبات و هو محل تأمل.

قوله في ج ٢، ص ٤٤٥، س ٥: «الفرد المتعارف».

أقول: أي لأن المتعارف هو أخذ الحصى منهما لا من غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ٤٤٦، س ١٤: «ثم انت الجمرة القصوى».

أقول: ولا يخفى عليك أن المأمور به هو رمي الجمرة وهو يصدق برميها من جنبها أو من فوقها أو من تحتها وحيث لم يعين لها تحديد بحسب المقدار يجوز الاكتفاء برمي فوقها إن زيد في ارتفاعها كما هو كذلك في زمانها هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مد ظله العالي) وذهب في المعتمد (ج ٥، ص ١٦٥) إلى عدم جواز الرمي على المقدار الزائد عن زمان الأئمة عليهم السلام انتهى وقد عرفت ما فيه وفي صحيحة معاوية بن عمار ولا ترهما من أعلاها (الوسائل، ج ١٠، ص ٧١) ولا يخفى أن المقصود الرمي من أعلى جمرة العقبة فلا يدل على النهي عن رمي أعلاها وفي (الوسائل، ج ١٠، ص ٧٦) عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام «ولا ترم على الجمرة» إلى أن قال صاحب الوسائل ورواه الحميري في قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام إلا أنه قال على الجمرة انتهى، والظاهر أن قوله ولا ترم على الجمرة تصحيف فلا يرم أعلى الجمرة وإلا فلا يكون فرق بين رواية الحميري وغيره فلا وجه لقوله إلا أنه قال على الجمرة ويؤيده ادعاء بعض تلاميذه أنه رأى بعض النسخ أنه كان لا ترم أعلى الجمرة، وعليه فيتعارض رواية أعلى الجمرة مع رواية على الجمرة اللهم إلا أن يحمل أعلى الجمرة على الثاني



بتقدير «من» كما عرفته في صحيحة معاوية بن وهب و يؤيده أن الأصحاب لم يمنعوا عن رمي أعلى الجمرة، فهذه الرواية محمولة على ما ذكر أو على الكراهة و كيف كان فالرمي من الطبقة الفوقانية لا مانع منه بعد صدق رمي الجمرة و الأمر به هو رمي الجمرة و هو صادق من فوقاني أيضا و أن اعتبر تحديد ذلك بما كان في عصر النبي ﷺ فلازمه هو عدم جواز الرمي اعلى الجمرة من الطبقة التحتانية أيضا لعدم العلم بكونه ارتفاع الجمرة في عصره صلى الله عليه وآله بهذا المقدار فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٠، س ١٨: «وقد سبق خبر أبي بصير».

أقول: قوله يضحى عنهن ظاهر في النيابة و لا ينافيه قوله و لكن لا ينافيه و مما ذكر يظهر ما في المعتمد (ج ٥، ص ٢٩١) حيث ذهب الى عدم مشروعية النيابة في الذبح لعدم ورود أمر بها مع أن إن الأمر بالأمر بالنيابة أمر بها كما لا يخفى و مما ذكر أيضا يظهر ما في كتاب حج استاذنا الداماد رحمه الله حيث قال أن القدر المتيقن من الروايات هو جواز جعل الذابح بمنزلة الآلة في الذبح إلخ حيث قوله عنه وعنهن كاف في ظهور النيابة نعم يجوز بنحو التسبيب أيضا و ينوى صاحب الهدى، و أما في صورة النيابة فالأحوط هو الجمع بين قصد الذابح و قصد صاحب الهدى ثم ان كان الذابح بعنوان النائب فاللازم هو أن يكون مؤمنا لعدم الدليل على مشروعية نيابة المخالف كما مر في ص ٣٠٤ و أما ان كان الذابح بمنزلة الآلة و التسبيب فلا مانع من أن يكون مخالفا لعدم الدليل على اعتبار الايمان نعم لا يجوز أن يكون الذابح كافرا لان الاسلام من شرائط التذكية كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٤٥١، س ١٤: «ترك الاستفصال في الأمر».

أقول: أي ترك الاستفصال في الأمر الواقع الخارجي بين أن يكون فرضاً أو نفلاً و بين أن يكون متمكناً من الرجوع الى المنى و الذبح فيه أو لا يكون كذلك، فالמושوع و ان كان هو فرض النسيان ولكن باعتبار ترك الاستفصال يدل على عدم اعتبار المنى، حيث دل بترك الاستفصال على جواز الذبح و لو كان متمكناً من العود الى المنى، وهكذا يدل حسن معاوية بن عمار على أن مكة كلها منحرة، فمقتضى الجمع بين هذين الخبرين و بين ما يدل على كون الخبر بمنى هو حمل الأخير على الأفضلية ولكن ينافيه صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يفضل هديه فوجده رجل آخر فينحره فقال ان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه (الوسائل، باب ٢٨ من أبواب الذبح) فانه يدل على عدم اجزاء النحر في غير المنى في حال الاختيار فالأخبار معارضة فأخبار التعبد موافقة العامة، فالعمل على ما يدل على اعتبار المنى في حال الاختيار فيترجح بذلك على الأخرى نعم يمكن أن يقال أن أدلة اعتبار النحر في المنى لايشمل صورة التعذر تصور بالنسبة الى الاطلاق بصورة النسبة الى الإطلاق فيعمل في صورة التعذر بالمطلق الدالة على الهدى كما في المعتمد فالمنى معتبر عند الامكان و أما مع عدمه فلا اعتبار له فيجوز الذبح لايقال الذبح ميسور الى آخر أيام التشريق أو آخر ذي الحجة فلاوجه للذبح في غير المنى بمجرد التعذر في يوم العيد لأننا نقول ليس لم كذلك لأن الذبح في غير يوم العيد ممنوع، هذا مضافاً الى أن أدله جواز التأخير لايشمل المقام و عليه لزم أن يكتفى بالميسور وهو الذبح في غير المنى فيترتب عليه الحلق و حكى عن استاذنا العراقي و الكلبيكاني رحمتهما يؤخر الذبح حتى

يتمكن من منى لأن مراعاة المكان أهم من مراعاة الزمان لسقوط الزمان في بعض الأحوال عكس المكان، ولكن لزم أن يأتي بالحلق يوم العيد لوجوبه فيه، يمكن أن يقال أن أهمية المكان لم يعلم بعد سقوطه أيضا عند النسيان بل مراعاة الزمان يرجح لأن بها يحفظ ترتيب الحلق على الذبح أيضا فالأحوط هو الذبح في يوم العيد والأحوط منه هو تكرار الذبح في منى عند أمكانه و تكرار الحلق أيضا وفي الأخير حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) أن أدلة التقية يشمل الذبح في منى فان الذبح في نفس المنى بعد كونه ممنوعا في يوم العاشر وغيره يجوز التقيه في هذا اليوم بأن يذبح خارج المنى و ان أمكن له الذبح في بقية أيام ذي الحجة في المنى لأن التقيه ليست اضطرارية بل هي مداراتية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٢ ، س ١٧ : «للهدى فيدل عليه» .

أقول: هذا مضافا الى صحيحة البرنطي سألت أبا الحسن عليه السلام عن التمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى تلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال لا بد من كراء و نفقة فقال له كراه و ما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال و أي شيء كسوة بمائة درهم هذه ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتكم (الوسائل)، باب ٥٧ من أبواب الذبح) ولكن قال في الجواهر فيه و ان كان يحتمل غير ذلك و هنا كلام مذكور في كتاب الحج لأستاذنا الداماد رحمته الله فراجع المجلد الثالث ، ص ١٥٠ هذا مضافا الى أن قاعدة نفى العسر و الحرج مقتضى عدم وجوب بيع ما يستلزم الحرج و العسر بفقدانه من دون اختصاص بالثياب بل في غيرها مما يحتاج اليه أيضا فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٣، س ٢١: «عدم جواز إخراج شيء».

أقول: ولا يخفى أن صاحب الجواهر ذهب في نجاة العباد، ص ٣٩٦ إلى أنه يكره إخراج شيء من لحم الهدى من منى، وإلى أنه لا بأس بإخراج ما يضحيه غيره إذا كان قد أهدى إليه أو تصدق به عليه أو اشتراه من الفقير ولو من اضحيته فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٤، س ١١: «وذلك للفرق بين قول».

أقول: وفيه منع.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٤، س ١٧: «وفيه إشكال».

أقول: ربما يقال بلزوم كون الذبح في يوم النحر للمختار من جهة ترتب الحلق عليه ومن المعلوم أن الحلق لزم أن يكون في يوم النحر كما دل عليه ما رواه الشيخ عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهرقه فإذا كان يوم النحر أمر موسى على رأسه حين يريد أن يحلق» (تهذيب، ج ١، ص ٤٩١) هذا مضافا إلى قوله فحمل الهدى يوم النحر صحيحة معاوية بن عمار (كافي، ج ٤، ص ٣٦٩) قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته الله وطريق الاستدلال على عدم جواز تأخير الذبح عن يوم النحر امران: الأول ما يدل على إيجاب التوكيل ليوم النحر والثاني ما يدل على تعيين الحلق يوم النحر عند انضمام مقدمة خارجية دالة على لزوم الترتيب بين الذبح والحلق بتقديم الأول على الثاني ثم بين الأمرين في (ج ٣، ص ١٧٣) وبين المقدمة الخارجية أيضا في (ج ٣، ص ٣٥٠) ولقد أفاد وأجاد في كلا البحثين واختار أن الترتيب لازم وضعا وتكليفا بالنسبة إلى العالم العائد بين مناسك منى من الرمي ثم الذبح ثم الحلق و



حيث عرفت أن الحلق في يوم النحر فالذبح متعين أيضا فيه للعالم العامد فلا يجوز تأخير عنه وأما بجواز تأخير الذبح الى عشية اليوم الثالثة لمن وجد الضالة لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما إذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر و اليوم الثاني و اليوم الثالث ثم ليذبحه عن صاحبه عشية الثالث كما في الجواهر ففيه أنه مختص بصورة وجدان الضالة لاحتمال الخصوصية كما أن تجديد الاضحى باربعة أيام في منى و بالثلاثة في غيره كما في روايتي علي بن جعفر و عمار الساباطي مخصوصة بالاضحى و لا يعارض التحديد الوارد للهدى فقط بيوم النحر و هكذا توسعة النحر بمنى ثلاثة أيام بحيث يترتب عليها ما يترتب على يوم النحر كقوله النحر بمنى ثلاثة أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالاحصار يوم فمن أراد أن يصوم صام الغد لاتعميم فيها بل المتيقن هو التوسعة بالنسبة الى حرمة الصوم لا بلحاظ جميع آثار يوم النحر و لعل الظاهر من التفريع أيضا هو اختصاص التوسعة بذلك و عليه فلايجوز التأخير عن يوم النحر للذبح ثم إذا دار الأمر بين مراعاة الزمان و مراعاة مكان الذبح و هو منى بان لايمكن النحر في منى الامع التأخير عن يوم العيد فلايجوز التأخر لأن مراعاة المكان توجب رفع اليد عن متعين يوم العيد للذبح و الحلق بخلاف العكس فانه لايلزم إلا رفع اليد عن قيد المكان و هو منى، و المرجح هو الأول فلو سلم عدم الترجيح فدار الأمر بين المحذورين و مقتضاه هو التخيير بين مراعاة الزمان و مراعاة المكان ذهب استاذنا العراقي (مدظله العالي) في أخير كلامه الى تعيين الذبح في يوم العيد و لزوم الصبر الى العصر فان لم يتمكن من الذبح في من فليذبح في أي مكان و يحلق و يقصر في

يوم العيد ولا يتأخر عن اليوم العيد فلا تغفل هذا مضافا الى شمول عموم أدلة التقيد لذلك أيضا لعدم اختصاصه بالأحكام بل يشمل الموضوعات فاذا منع العامة عن الذبح في المسلخ الموجود فذبح الهدى في غيره يخالف التقية.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٠: «على الاطلاق فيما ذكر».

أقول: في صحيح عبدالله بن سنان.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٠: «ولا يبعد أن يستشكل».

أقول: و عليه فالأحوط أن لا يوخز الذبح عن الحلق عمدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٤: «ببعض الصور منها».

أقول: كمن يجد الثمن و لا يجد الغنم إلخ و كمن نسى أن يذبح إلخ و عليه فالموضوع هو المعذور لا المختار فلا يشمل المتعمد و لعل هذا هو وجه الاشكال في قوله و إلا يشكل في جميع الصور.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٨: «ذبح قال: لا بأس».

أقول: بل اطلاق الراوية و ترك الاستفصال يدل على أن الذبح بعد يوم العاشر يجوز فيقيد بحسن حريز الى آخر ذي الحجة فلا يجوز الذبح بعد ذي الحجة بل يجب عليه الذبح في العام القابل ثم أن النسيان حيث لا خصوصية له فيشمل مطلق العذر من الجهل القصورى أو الاغماء و غير ذلك.



قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٨: «وفي صحيح علي ابن جعفر».

أقول: في إطلاق الاضحى على الهدى تأمل و اشكال و سيأتي في ص ٤٧٧ الاستدلال بالرواية المذكورة لبيان توقيت الاضحية المستحبه في المنى و ساير الأحصار.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٦، س ١٤: «البقر والغنم».

أقول: والمراد منه هو المعز و أما الضمان فقد صرح الصحيحة باكتفاء الجذعه فيه.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٦، س ١٧: «لابد من الاحتياط».

أقول: و يجئ فيه ما مر من البرائة أيضا بعد صدق الجذع على طرفي الاحتمال.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١١: «إجزاء الخصى».

أقول: وهكذا كل ناقص عدى ما خرج بالدليل كالمكسور قرنه الظاهر.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٧: «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: ولكن مع إمكان التخصيص و تقديم صحيح علي بن جعفر على صحيح ابن مسلم لا يصل النوبة الى التصرف في الهيئة و عليه فظهور النهى في الهدى الواجب باق على اصله هذا مضافا الى كفاية صحيح عبدالرحمن بن الحجاج الوارد في الهدى و لعله لذا أفتى الشيخ رحمته الله في مناسكه بعدم اجزاء الخصى.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٧: «و حمل قوله عليه السلام».

أقول: أي و بين حمل قوله إلخ.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٨: «بما في صحيح عبد الرحمن».

أقول: ربما في خبر أبي بصير من قوله في جواب فالخصى يضحى به؟ لا إلا أن لا يكون غيره ولكنه ضعيف بعلي بن أبي حمزة البطائني (الوسائل، ج ١٠، ص ١٠٦).

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٩: «لا قوة له عليه».

أقول: بان لا يقدر على شرائه بسبب عدم الثمن أو لا يقدر على تهينة من مكانه و كيف كان يدل الرواية على ان شرط عدم الخصى منوط بالتمكن و أما مع عدم التمكن اكتفى به و لا ملزم لشراء الكامل في بقية شهر ذي الحجة أو الذبح في العام القابل بل لعل المراد من عدم القوة له عليه هو عدم الوجود لاعدم وجود ثمنه لان المعمول عدم نقص قيمة الخصى عن غيره و عليه يتحد هذه الرواية مع خبر أبي بصير الوارد في مطلق الاضحية الدال على كفاية الخصى فيما إذا لا يكون غير الخصى فالأقوى كفاية الخصى فيما إذا لم يوجد غير الخصى.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٥: «إن لم يجده سميناً».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح و بعده ولكن المتيقن هو بعد الذبح.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٥: «فوجده سميناً».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح و بعده، ولكن المتيقن هو بعد الذبح ثم هل يشمل ما إذا لم يقصد السمين أو يختص بما إذا قصد السمين في الواقع يمكن القول بعدم الشمول، لأن ظاهر المقابلة بين قوله «يرى» في هذه الفقرة و قوله «بعلم» في الفقرة الآتية هو أن المراد بقوله يرى هو الظن و مع الظن يجتمع احتمال الخلاف فيمكن قصد السمين في الواقع، اللهم إلا أن يقال لم يقيد الرواية بالقصد

فاطلاقه يقتضى الاجزاء و لو لم يقصده فمع احتمال الخلاف، يصح و لو لم يقصده و لو كان من جهة عدم المبالاة فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٦: «هو يعلم أنه مهزول».

أقول: مقتضى المقابلة مع قوله يرى أن مع العلم بالهزال و عدم احتمال الخلاف لم يجز.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٧: «جهة السند معارض».

أقول: وفيه منع لان النسخة الصحيحة في صحيحة ابن مسلم اجزئت، و لعل هذا الاشتباه ناش من ساير الكتب و إلا فقد ذكر النص سابقا مطابقا للنسخة الصحيحة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦١، س ١١: «إرادة الإهداء من التصديق».

أقول: ويمكن الاستدلال على الإهداء بقوله و اطعم القانع و المعتر فان اللغة لم تفسرهما بالفقر.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٤: «بعض الأخبار خلافه».

أقول: و هو كفاية قدر منها للأكل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٥: «في برمة ثم تطبخ».

أقول: القدر من الحجر.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٦: «منها و حسيا من مرقها».

أقول: أي شربا منه شيئا بعد شيء.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٩: «كان المحكى عن الجاهلية».

أقول: ربما يقال أن تحريم ذلك في الجاهلية لم يثبت، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ١٢: «لكنه يشكل استفادة».

أقول: وفيه أن رواية معاوية بن عمار لا تشمل الاضحية، وهكذا صحيحة سيف التمار، نعم فيه «اطعم أهلك ثلثا» ثم على كل تقدير سواء كان واجبا أو مستحبا هل يكفي شرب المرق مكان أكل اللحم أو لا؟ يمكن أن يقال إن قوله أطعم أعم من الأكل فيشمل اشرب ماء اللحم أيضا، هذا مضافا الى امكان أن يقال أن قوله وحياني مرقها عطف تفسير لقوله وأكل رسول الله ﷺ و على ﷺ منها فتأمل، هذا مضافا الى صدق الأكل مع شرب المرق مع الخبز فتأمل وهكذا عطف و اطعموا القانع و المعتر على قوله فكلوا منها يساعدان المراد أعم إذا الاطعام لا يختص بأكل اللحم بل يشمل اشرب المرق بل الأكل منها يصدق على أكل مرق اللحم مع الخبز، كما حكى عن استاذنا العراقي (مد ظله العالي) و يؤيد صدق الأكل على شرب المرق أن النبي ﷺ على ما في بعض الأخبار «أكل بنفسه و حسي هو و على ﷺ» و بعد ذلك قال «و قد اكلنا فعلم من ذلك أن الأصل صادق مع الحسو فقط، لان على ﷺ لم يأكل من اللحم و إنما حسي، و مع ذلك قال ﷺ و قد أكلنا فتدبر، هذا مضافا الى ما في المستدرك من أنه من حسي فقد أكل ولكنه ضعيف، و يمكن أن يقال ان أكل النبي ﷺ ليس من جميع الجذوات لأنها كثيرة فانما حسوه من ماء جميعها بحيث اسند الأكل الى جميع البدن في

قوله «و قد أكلنا منها الان جميعا» يعلم أن حسو الماء يكفى في صدق الأكل، و إلا فلما مجال لاسناده الى جميع أفراد البدن كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٣، س ١: «لكنه لا يبعد إرادة».

أقول: و فيه أن ارادة العموم من الأضحية غير معلومة هذا مضافا إلى أن عدم لزوم الذكر الفحل و جواز الاكتفاء بالضمان لا يدل على كفاية الناقص من الفحل و هو مرضوض الخصيتين، و عليه فاللازم هو ملاحظة ما دل عليه الأدلة من أن يكون تاما و حيث أنه مشكوك الحصول في المرضوض فلا يجوز أن يكتفى به، لا يقال: أنه تام عرفا لأن ذلك يوجب سمن الغنم. لأننا نقول: نعم يوجب سمن الغنم ولكنه معذلك نقص عن الخلقة الأصلية كالجارية التي ليس على عانتها شعر.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٣، س ٧: «ولا يجد الغنم».

أقول: أي ولا يجد الغنم لأصحيحا و لاناقصا، و أما إذا وجد الناقص فيمكن القول بشموله أيضا بناء على ارادة الصحيح من قوله «و لا يجد الغنم» فانه صادق عليه فانه حينئذ لا يجد الغنم الصحيح فعليه ما في الرواية و يؤيد ذلك أن اللام للعهد و المعهود و هو الصحيح و كيف كان فليحتاط في غير الخصى بالجمع بين ذبح الناقص و ذبح هدى تام في بقية ذي الحجة و أن لم يتمكن من التام ففي العام اللاحق.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٣، س ١٩: «فلسانه ليس لسان الحكومة».

أقول: يمكن أن يقال إن ظاهر الآية هو عدم الوجدان في وقت الذبح و حيث كان وقت الذبح موسعا بالخبر المذكور و غيره الى أيام التشريق أو الى آخر ذي

الحجة فلا يتحقق موضوع الآية إلا إذا كان مع العجز في تمام المدة المذكورة، اللهم إلا أن يدل الدليل التعبدى على تحديد الوقت بيوم النحر كخبر احمد بن عبدالله الكرخي قال قلت للرضا عليه آلاف التحية والثناء المتمتع وليس معه هدى الصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد (الوسائل، أبواب الذبح الباب ٥٤، ح ٢) اللهم إلا أن يقال إن يوم النحر أيضا يتوسع بمثل الخبر فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٤، س ٨: «أيام في الحج يوما».

أقول: ظاهر اطلاقه هو صحة الثلثة ولو لمن لم يقصد الإقامة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١: «التقديم فاستدل».

أقول: ولا ينافيه ما ورد في تعيين الثلثة في يوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة لأن التعيين المذكور حمل على الراجح جمعا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١: «عليه بخبر زرارة».

أقول: ولعل التعبير بالخبر لاشتمال السند على السهل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١١: «لإطلاق الدليل».

أقول: عنوان من لم يجد الهدى كعنوان المتمتع و المتمتع لا يصدق إلا باحرام العمرة و اشتراط احرام الحج لادليل عليه بعد إطلاق عنوان التمتع الصادق بالتلبس بالعمرة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ٢٠: «لم يصم في ذي الحجة».

أقول: إطلاق من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ٢١: «إطلاقه يشمل الهدي».

أقول: أي إطلاق الرواية من جهة ذكر دم شاة و عدم ذكر أنه للكفارة أو للهدي يقتضى كفاية دم شاة بمنى عن الأمرين والأحوط هو الاتيان به بقصد ما في الذمة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ٢: «عن رجل نسي أن».

أقول: و في المتعمد (ج ٥، ص ٢٨٢) و الظاهر أن المراد بنسيان صوم الثلاثة نسيان طبعى الصوم في تمام شهر ذي الحجة حتى قدم بشهر محرم و إلا فلو نسيه في بعض أشهر فلم ينس الطبعى الواجب عليه بل نسى فردا من أفرادها.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ٦: «أيام في الحج».

أقول: أي في ذي الحجة كما هو المروى و يحتمل أن يكون المراد هو ثلاثة الايام قبل الترويه و نفس الترويه و العرفة كما هو أيضا مستفاد من بعض الروايات كرواية العياشي و قال في آلاء الرحمان عليه رواية الفريقين.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ٧: «فإن فاته ذلك».

أقول: فان رجع الضمير الى فوت الثلثة اتى منى قبل الترويه و بعدها و نفسها فهو مطلق و أما إذا اريد منه هو فوت الثلثة في ذي الحجة فهو معارض و كيف كان فالموضوع هو الفوت كما أن الموضوع في صحيح ابن مسلم من لم يعذر مشمول هذه النصوص للمتعمد الذي ترك الصوم في مكة مشكل جدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٤: «ويمكن أن يقال».

أقول: راجع المعتمد (ج ٥، ص ٢٨١) تجده مقيدا في كيفية الجمع و حاصله أن الروايات الدالة على جواز الصوم لا إطلاق لها بحيث يشمل ما لو خرج عن ذي الحجة لأنها ناظرة الى الغاء خصوصية المكان ولا إطلاق لها من حيث الزمان قال الواجب أو لا على المكلف الصوم في مكة و توابعها فان لم يتمكن من الصوم بمكة يجوز له الصوم في الطريق أو ببلده فاللازم مراعاة بقية الشروط و منها أن لا يخرج عن ذي الحجة و عليه فلا معارض لما دل على الدم و عدم الصوم فيما إذا خرج عن ذي الحجة و لو سلم الاطلاق فالناسي يجب عليه الدم بالخصوص لصحيح عمران الحلبي و لا معارض له و أما التارك العائد لصيام الثلاثة في مكة و الذي لم يصم في الطريق و لا في البلد حتى دخل شهر محرم فعليه الدم جزما و لا دليل على جواز الصيام له بل لا دليل على جواز صومه في ذي الحجة فصلا عن شهر محرم لعدم شمول اطلاق أدلة الصوم التارك المتعمد، فهاتان الصورتان: الناسي و المتعمد يتعين عليهما الدم من دون أي معارض، و تعارض الروايات فيما لو ترك صيام الثلاثة الأيام لعذر من الاعذار لمرض أو حيض أو عدم قيام الجمال و عدم صبر القافلة و نحو ذلك من الاعذار إذ لا خصوصية للمذكورات، وجه التعارض بين الأخبار اختصاص روايات الصوم بذوى الاعذار و عمومها بالنسبة الى خروج الشهر و عدمه و اختصاص صحيحين المنصور بخروج الشهر و عمومها بالنسبة الى العذر و غيره، فيتحقق التعارض في مورد العذر عند دخول شهر محرم و يتساقطان و المرجع حينئذ الآية الكريمة و مقتضى قوله في الحج اشتراط وقوع الصوم في شهر ذي الحجة و قد صرح في النص بان في الحج أي في ذي الحجة

فان التقيد بالحج يوجب دخل القيد في البدلية و إلا لكان ذكر القيد لغوا فان انقضى شهر ذي الحجة فالبدلية غير ثابتة فلا بد من الهدى فالنتيجة تكون مطابقة لمفاد صحيح منصور بن حازم انتهى، و عليه ففى جميع الصور بعد مضى ذي الحجة فالواجب هو الدم ولاصوم له.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٥: «الكتاب غير متعرض».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ في قوله ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ الآية يكفى في أفادة أن الثلاثة في ذي الحجة لأن المراد من الحج اما هو يوم التروية و قبله و عرفة و أما نفس ذي الحجة و عليه فثلاثة أيام الصوم مقيدة بذى الحجة لاغير.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٦: «إن قلنا به في مثل».

أقول: لم أفهم وجه هذا التفصيل بعد إطلاق أدلة التخيير الخبرى.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٨: «قابل للحمل على الكفارة».

أقول: ولكن معذلتك هو نفي الصيام بقوله و ليس له صوم على كل تقدير و هو كاف في التخصيص لان نفي الصيام ثابت على كل تقدير، و إطلاق من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٨: «فبهذه الجهة صارت».

أقول: أي بجهة قابليته للحمل على الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٩: «الأخبار المعارضة».

أقول: من صحيح معاوية و صحيح ابن مسلم ثم أن وجه الاختصية هو ذكر قوله «حتى يهل هلال المحرم» فهو أخص.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٧، س ١: «بالتخير لكنه نقل».

أقول: لان صحيح عمران الحلبي لا يكون من جهة الزمان أخص من الأخبار المعارضة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٨، س ٢٠: «له مقام بمكة».

أقول: قال في الجواهر ثم أن ظاهر النص و الفتوى قصر الحكم على المقيم بمكة، لكن في كشف اللثام عممه الحلبيان لمن صد عن وطنه، و ابن أبي مجد للمقيم بأحد الحرمين، و الفاضل في التحرير، لمن أقام بمكة، أو الطريق، و اطلق في التذكرة لمن أقام إلا أنه استدل بصحيح معاوية الذي سمعته، و لا يخفى عليك ما في الجميع! ضرورة كون الوجه الاقتصار في الشهر على النصوص للأمر بالآية بالتأخير الى الرجوع الظاهر منه الحقيقة... انتهى. و بالجملة فمقتضى اطلاق الآية هو لزوم الرجوع الى موطنه و لا يجوز في غيره إلا ما خرج بالدليل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٨، س ٢١: «بقدر مسيرة إلى أهله».

أقول: قدر المسير غير عنوان الوصول الى البلد فإذا صبر بمقدر المسير و لو لم يعلم بوصول الرفقه يكفي ذلك كما لا يخفى، ثم أن الظاهر من الرواية هو الصبر



بقدر المسير لمن كان له مقام بمكة فابتداء مدة قدر المسير من حال الإقامة لاقبلها
و كذلك ابتداء الشهر كما هو أيضا أوفق بالاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩ ، س ٨ : «جعل المدار على مضى».

أقول: وفيه أن اشتراط مضى أيام التشريق لحرمة الصيام فيها فالبيان ملاك
وجوب السبعة، و عليه فمقاد الرواية أن مع مضى أيام التشريق يصوم السبعة فهو
مطلق و يقيد بصحيفة معاوية بن عمار الدالة على لزوم مضى مدة المسير الى أهله
أو مضى شهر من ابتداء قصد الإقامة بمكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩ ، س ٩ : «عل الظن بدخول».

أقول: لعل ذكر الظن باعتبار احتمال عروض الموانع عن دخول البلد فمن صبر
بمقدار المسير و لو ظن بدخول أهل بلده في بلده كفى لأن الملاك هو الصبر قدر
المسير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٠ ، س ٣ : «يمكن دعوى ظهور».

أقول: وفيه منع واضح لأن مفروض الرواية هو من أتى بالثلاثة فالنفي ليس
بالنسبة الى الثلاثة بل بالنسبة الى السبعة فلا تغفل بل مقتضى كون الموضوع من
التي بالثلاثة ان نفى القضاء مخصوص بهذه الصورة فلا يشمل ما لم يأت بالثلاثة و
عليه فمن تمكن من الصوم و مات قبل الاتيان بالثلاثة فعلى وليه قضاء الثلثة و العشرة
أيضا كما ذهب اليه صاحب الرياض على المحكى عنه والمحقق الداماد رحمهما في
كتاب حجه (ج ٣ ، ص ٢٨٣) فلا وجه لاستعجاب صاحب الجواهر.

قوله في ج ٢، ص ٤٧٩، س ١٠: «كان قد حج قبلها».

أقول: إطلاقه يشمل ما إذا حج لنفسه وأراد الحج في العام الآتي عن ضرورة، ففي هذه الصورة يصدق عليه أنه كان قد حج فلا يلزم عليه أن يحلق ولو حج عن ضرورة ثم أن إطلاقه أيضا يشمل الصبي المميز الذي حج قبل بلوغه فإذا بلغ وأراد حجة الاسلام فلا يلزم عليه الحلق لانه قد كان حج قبلها بل يحتمل شموله لغير المميز إذا كان الولي احج به فان الحج نسب اليه أيضا ثم ان حج البالغ حجا فاسدا هل يشمل العبارة أم لا يمكن ان يقال يبتنى المسألة على كون الفاظ العبادة موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعم، اللهم إلا أن يقال بالانصراف و لو قلنا بالوضع للأعم.

قوله في ج ٢، ص ٤٧٩، س ١٩: «بين التقييد وبين رفع».

أقول: أي بين تقييد قوله و من لم يلبد تخيير.

قوله في ج ٢، ص ٤٧٩، س ١٩: «عن ظهور ما ذكر».

أقول: أي عن ظهور قوله على العروة أن يحلق رأسه إلخ.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٠، س ٢: «ظهر مما ذكر».

أقول: أي ظهر من صحيح الاعراج.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٠، س ٦: «عن رجل نسي».

أقول: لافرق بين النسيان و الجهل في الحكم المذكور مضافا الى بعض الأخبار

و أما صورة العمد فلعله كذلك بالاولوية.



قوله في ج ٢، ص ٤٨٠، س ١٧: «لقول الصادق عليه السلام».

أقول: بناء على أن قوله ما يعجبني إلخ ظاهر في الكراهة.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٠، س ١٨: «في صحيح معاوية».

أقول: ولكنه يدل على استحباب الدفن لاستحباب بعث الشعر، هذا مضافا إلى أن الكراهية أعم من الحرمة، فالأقوى كما ذهب إليه المصنف هو وجوب بعث الشعر، نعم من قصر بغير الشعر فلا دليل على بعثه إلا أن يقال بعدم الفرق بين الشعر وغيره من الظفر في ذلك، ثم إن الرواية وإن وردت فيمن كان في منى وحيث لا فرق بينه وبين من بعث شعره إلى منى، يتعدى الحكم إليه ويحكم باستحباب دفن الشعر المبعوث إليه.

قوله في ج ٢، ص ٤٨١، س ١: «ومنها خبر علي بن أبي حمزة».

أقول: ومنها صحيحة ابن أبي عمير عن حفص ابن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يحلق رأسه بمكة قال يرد الشعر إلى منى» (الوسائل، ج ١٠، ص ١٨٤) وإطلاقه يشمل العمدة والجهل والنسيان، والرواية مقيدة بما إذا لم يتمكن من الرجوع جمعا بين هذه الرواية وصحيحة الحلبي الدال على وجوب الرجوع إلى منى.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٢، س ١٧: «أناس يوم النحر».

أقول: ولذا ربما يقال أن الرواية مخصوص بأعمال منى، فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٢ ، س ٢٠ : «اجيب بالحمل على صورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن ذيل الحديث يدل، بترك الاستفصال، على صورة الجهل و النسيان بل صورة العمد و الالتفات أيضا، كما يدل عليه أيضا إطلاق صحيحة ابن سنان «عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحى قال لا بأس و ليس عليه شيء و لا يعودن» (الوسائل، باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ١٠) و لعل لأجل ذلك ذهب المشهور الى عدم الاعادة في صورة العمد أيضا، ولكن يشكل ذلك بان مقتضى الحصر في قوله «لا ينبغي إلا ان يكون ناسيا» هو تقييد المطلقات لصورة النسيان و الجهل، بناء على الحاقه بالنسيان لشهادة الذيل على إرادة النسيان بمعناه الأعم الشامل للجهل القصورى، إذ الشائع في الناسي هو الجهل، فبعد التقييد لاتشمل الأدلة، العمد و الالتفات في مثل الحلق و الطواف، لتقيد الجواب في صحيحة جميل بصورة النسيان، هذا مضافا الى دعوى انصراف الذيل عن تعمد العالم بالأحكام، لان ترك العالم لترتيب الأعمال مع التفاته اليه نادر كالمعدوم، هذا مضافا الى احتمال أن يكون صحيحة ابن سنان متعرضة لحكم الناسي بقوله «و ليس عليه شيء» و لحكم العامد «بقوله و لا يعودن» و عليه فلايدل على عدم الاعادة في صورة اهمال الترتيب عمدا لاختصاص قوله «و ليس عليه شيء» بغير صورة العمد، و لعل لذلك استشكل الشيخ في صورة العمد في مناسكه، و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) من أن مقتضى الجمع بين الروايات هو عدم لزوم الترتيب بين الذبح و الحلق، فيجوز تقديم الحلق على الذبح فان قوله «بعيد» في موثقة عمار يحمل على الاستحباب بقرينة قوله «لا حرج» في صحيحة جميل بن دراج و قوله «لا بأس» في صحيحة ابن سنان،



ولكن معذلك لا يترك الاحتياط لذهاب المشهور الى وجوب مراعاة الترتيب، و ذلك كما عرفت من عدم إطلاق صحيحة جميل و صحيحة ابن سنان بالنسبة الى صورة العمد و الالتفات فلاوجه لرفع اليد عن ظهور قوله يعيد في موثقة عمار الساباطي، و قول المشهور بعدم الاعادة في صورة العمد أيضا فضلا عن الجهل و النسيان منظور فيه، هذا مضافا الى أن التقديم و التأخير العمدي في الاعمال مع العلم بالأحكام نادر جدا و كيف كان فالرواية باعتبار ذيله يدل على اجزاء الأعمال لو اتى بها في غير موضعها عن نسيان بل جهل بناء على الحاقه بالنسيان من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى، نعم لقائل أن يقول بالاجزاء في صورة التعمد في غير مورد الحلق و الطواف لاختصاص قوله لا ينبغي إلا أن يكون ناسيا بالحلق و الطواف، فلاوجه لرفع اليه عن إطلاق ذيل الرواية فتأمل. لا يقال ان ذيل الرواية مختصة باعمال الحج فلايشمل اعمال عمرة التمتع لأن السؤال وقع في يوم النهر لأننا نقول أن السؤال و ان وقع في يوم النحر ولكن السؤال عن اعمالهم الماضية و هي مركبة من عمرة و حج فلاوجه لاختصاصه بالحج مع ترك الاستفصال في الرواية، فمما ذكر يظهر أن الترتيب في الأعمال ذكرى و ليس بواقعى و في حال الذكر يجب مراعاته و لافرق في ذلك بين أن ينسى أصل العمل أو بعض اجزائه أو بعض شرائطه فلا تغفل و صرح به في المعتمد راجع (ج ٥، ص ٨٨) ولكن إذا ذكر قبل التقييد ففي الروايات اعادة ما يترتب عليه كما اذا نسي الطواف و أتى بالسعى فعليه بعد الاتيان بالطواف اعادة السعى راجع (الوسائل، ج ٩، ص ٤٧٢) قال استاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكى أن الترتيب واجب تكليفي فاذا اخل به عمدا لمقضى الأصل هو البرائة عن الحكم الوضعى لعدم ثبوت أن الاخلال به

يوجب البطلان و لعله صرف تكليف و قياس الحج بالصلوة قياس باطل لأن في الصلوة يعلم من الخارج أن الاخلال لبعض اجزائه عمدا يوجب البطلان بخلاف الحج عدى ما دل بالخصوص على البطلان و لزوم الاعادة و عليه فلو اخل بالذبح عمدا و حلق فتداخل فتدبر جيدا و راجع المعتمد أيضا (ج ٥، ص ٤٠) فانه ذهب الى البطلان.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٣: «حيث أنه كيف يتمشى».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاشكال من ناحية صدر خبر جميل فان المستفاد منه حصر عدم المنع في صورة النسيان و هو تقييد المطلقات فلا يشمل الادله بعد التقييد و الالتفات و أن لم يكن هذا الصدر مذكور الا في صحيحة جميل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٤: «يقال بسقوط التكليف».

أقول: فمع سقوط التكليف بالترتيب يتمشى منه قصد القرية

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٢٢: «لا ترجيح بل الترجيح».

أقول: فيه منع قضاء التقديم الخاص على العالم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٢: «مع الأخذ بإطلاق».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحيحة جميل و محمد بن حمران تدلان في مورد الناسي بل الجاهل بناء على الحاقه بالناسي على عدم الحرج و هو الظاهر في عدم اعادة الطواف و الاعمال المتأخرة و حيث أن النسبة بينهما و صحيحة علي بن يقطين الدالة على الاعادة نسبة العام و الخاص يقدمان عليها و يحكم بعدم لزوم الاعادة في

صورة النسيان والجهل ويحكم بلزوم الاعادة في صورة العمد أخذاً بصحيح علي بن يقطين اللهم إلا أن يقال إن ظهور الصحيحة أقوى و يقدم عليها ولكنه لا وجه لهما لأن ظهور صحيحة جميل و محمد بن حمران أيضاً أقوى لأنهما في مورد السؤال فاللازم هو تقديمهما لكونهما أخص ثم لو قدمه نسيانا أو سهوا الطواف على الذبح ففي هذه الصورة لا مجال لصحيحة علي بن يقطين بل مقتضى صحيحة جميل و محمد بن حمران هو أنه لا حرج و صح أعماله و مورد السؤال و ان كان أعمال المنى ولكنه مورد و لا يضر باطلاق الجواب و لذا صرح لصحيحة الأعمال في مسألة ٣ من صفحة ٢٢٣ من مناسك الإمام عليه السلام و ان ذهب في مسألة ١٦ من صفحة ٢٢٣ الى الاعادة تقديماً لصحيحة علي بن يقطين على الصحيحين و قد عرفت ما فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٨ : «إلا النساء فإذا» .

أقول: يقع الكلام في أن المستثني مخصوص بجماع النساء أو يشمل تقبيلهن و الاستمتاع بهن و عقد زوجة لنفسه أو لغيره، ربما يقال بشموله لجميع ذلك، ولكنه مشكل، اللهم إلا أن يقال النساء الواقع في المستثني هي التي كانت قبل الطواف و السعى فكما أن النساء محرمة وطيا و تقبيلا و لمسا و استمتاعا و عقدا فكذلك هنا فافهم راجع الجواهر و كيف كان فهو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٩ : «أي الحرمي لا الإحرامى» .

أقول: لأن ظاهر قوله في الصدر «فقد احل من كل شيء احرم منه إلا النساء و الطيب» هو حلية الصيد الاحرامى، و إلا لذكره مع النساء و الطيب، و عليه فالمراد

من الصيد في الذيل هو الحرمي الذي لا يرتبط بالاحرام، و أما القول لبقاء الحرمة الى زوال الثالث عشر لعدة من الأخبار المروية في باب ١١ من أبواب العود الى منى، ففي الجواهر لم نجد احدا أفتى بذلك من أصحابنا بل، و لا من ذكر كراهته أو استحباب تركه أو غير ذلك، ولكن ذهب في المعتمد (ج ٥، ص ٣٢٨) الى الاحتياط من عدم التحلل من الصيد الى اليوم الثالث عشر، ولكنه بعد عدم العمل بالأخبار المذكورة كما ترى، ولعل هذا الحكم مخصوص بمن لم يتق عن الصيد، كفارة عن ذنبه فراجع الباب و الجواهر (ج ٢٠، ص ٣٩) اللهم إلا أن يقال إن قوله تعالى و لا تقتلوا الصيد و أنتم حرم يشمل الصيد الاحرامى بعد الذبح و الحلق لأنه في احرام في الجملة نعم حيث كانت النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان و يتساقطان فيرجع الى استحباب بقاء حرمة الصيد الاحرامى اللهم إلا أن يقال بأن الآية منصرفة عن محل بالذبح و الحلق عن الاحرام، و لعله لذلك ذهب استاذنا الى عدم حلية الصيد الاحرامى بعد الذبح و الحلق.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٥، س ١٧: «فقد ظهر من صحيح معاوية» .

أقول: و قد مر في حاشية الرواية استثناء حرمة النساء لمثل الاستمتاع أو لا ربما يقال بان الباقي هو ما كان فحيث أن النساء فيما كان محرمة وطئها و استمتعها يكون كذلك في الباقي أيضا و هكذا عقدها و غير ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ٦: «ليومه للمتمتع فلصحيح» .

أقول: ليومه أى أن من الغد.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٠: «مع التأخير فقد يستدل».

أقول: مع التأخير عن الحادي عشر.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٣: «و الأظهر الحمل على الكراهة».

أقول: وفيه منع بعد امكان تقييد النهى المذكور أعنى قوله في صحيحة معاوية ابن عمار «و لا يؤخر» الخ بصحيحة هشام بن سالم حيث قال الى أن تذهب ايام التشريق في خصوص المتمتع و أما في الباقي من الأيام الى آخر شهر ذي الحجة فلا يجوز التأخير في المتمتع و حمل «الى أن تذهب أيام التشريق» على بيان جواز التأخير فيما بعد أيام التشريق، مشكل كما سيأتي كما أنه لا وجه لما قيل من أن بين قوله في صحيحة معاوية «و لا يؤخر» و قوله «الى أن تذهب أيام التشريق» أو «الى يوم النحر» تعارض إذ لا معارضة بعد كون صحيحة معاوية بالنسبة الى الباقي مطلقه فلا تغفل، و عليه فالأقوى هو عدم جواز التأخير في المتمتع عن أيام التشريق و هي الأحد عشر و الثاني عشر و الثالث عشر.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٦: «بقريئة النهى عن الطيب».

أقول: فان القارن و المفرد لم يمنعا من الطيب بعد الحلق على ما حكى.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٦: «إلا أن يقال:».

أقول: لعل مراده أنه مع كون النهى لكراهة، لا يختص بالمتمتع بل يشمل القارن

و المفرد، و لكنه لا وجه لحمل النهى على الكراهة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ١ : «مع عدم الاستفصال».

أقول: أي عدم الاستفصال في أن يوم النفر هو الثاني عشر أو الثالث عشر فهو بترك الاستفصال يدل على جواز التأخير فيهما و هو بضميمة الحادي عشر أيام التشريق كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ٥ : «الأخبار جواز التأخير».

أقول: ربما يقال أن مفاد قوله: «لابأس أن آخرت زيارة البيت الى ان تذهب أيام التشريق» أنه يجوز الاتيان بزيارة البيت بعد ذهاب ايام التشريق، فيكون الدليل الذي فيه هذه الجملة من أدلة جواز التأخير طول ذي الحجة، و لعل المصنف اشير الى هذه الروايات بهذه الملاحظة ولكن يشكل ذلك فان المفاد المذكور صحيح فيما إذا لم يكن مسبقا بجواز الاتيان كما إذا قيل لفرد آخر الذهاب الى أن يذهب الفلاني هذا بخلاف ما إذا كان مسبق بجواز الاتيان كالمقام فان للحاج أن يزور البيت في اليوم العاشر أو الحادي عشر، فمفاد قوله لابأس أن آخرت زيارة البيت الى أن تذهب أيام التشريق هو نفى البأس عن ادامة الاتيان بها الى ان تم أيام التشريق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ٨ : «هذا التعبير مشكلة».

أقول: لان لحن الرواية لحن الارشاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ١٩ : «فيشترط فيه تقديم».

أقول: ولا يخفى عليك ان الستر حال الطواف أيضا من الشرائط على الاحوط فراجع الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٨ ، س ٤ : « اشترط الطهارة في الطواف ».

أقول: فرع: من كان له عادة وقتيه و عددية و اتت بعد طهارتها باعمال عمرة التمتع ثم رات دما و مضى مدة لم تعلم أن الدم قبل العشرة قطع حتى تكون محكومة بالحيض أو تجاوز عن العشرة حتى تكون محكومة بالاستحاضة؟ ذهب استاذنا الأراكي (مدظله العالي) الى أنها محكومة بحكم الحيض استصحابا لأن مع رؤية الدم شك في رفع حكم الحيض و معه يستصحب حكمه المتيقن في حال العادة، لا يقال أن العادة امارة على أن الأعمال وقعت في حال الطهر لأننا نقول أن امارية العادة متقيدة بعدم وقوع الدم قبل العشرة و حيث كان التقيد واقعا لاعلميا شك في مصداق العادة الغير المتقيدة فالتمسك بادلة العادة تمسك بالعام في الشبهات المصدقية فلا تغفل و عليه فاللازم عليها هو اعادة اعمالها بعد الطهارة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩ ، س ٩ : « من أقوائته من المطلق ».

أقول: و الاقوائية في المطلق السابق و هو صحيح علي بن جعفر من ناحية ترك الاستفصال من أنه طواف واجب أو طواف مستحب ولكن لا يخفى أن غايته هو الاطلاق هو قابل للتقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩ ، س ١٤ : « لا بد أن يكون ».

أقول: وفيه أن التنزيل و التشبيه في الجملة لا بالجملة هذا مضافا الى ان غايته هو الاطلاق أيضا و هو قابل للتقييد أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٩، س ١٦: «فيشكل تقييدها لما ذكر».

أقول: وفيه منع لما عرفت من أن غاية ترك الاستفصال هو الاطلاق كما أن التعليل بان فيه صلاة أيضا اطلاق قابل للتقييد.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ٦: «يمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى بعده و مع بعد الاحتمال المذكور فمقتضى موثقه يونس هو عدم الفرق بين ما هو أقل من الدرهم أو أزيد و مقتضاه هو وجوب ازالة الدم من ثوبه مطلق ولكن مقتضى التنزيل هو المعفو فيما كان معفوا في الصلوة ولكنه حيث لم يثبت عموم التنزيل، فالعمل على موثقة يونس، فلذا احتطنا في المناسك.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ٦: «لا احتمال أن يكون».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لان السؤال عن شرائط الطواف كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ٨: «الحكم مخصوص برؤية».

أقول: فيه منع بعد الغاء الخصوصية إذ لافرق بين الثوب و البدن.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ٩: «يمكن التمسك بالنبوي».

أقول: لا يخفى عليك و مع عدم ثبوت عموم التنزيل لا يمكن الأخذ به لجواز الطواف مع الدم الأقل من الدرهم، و أما مع عموم التنزيل فلا فرق بين الطواف و الصلوة.



قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ١٣: «الأغلف لا يطوف بالبيت».

أقول: ولا يخفى أن عنوان «الأغلف لا يطوف بالبيت» يدل على عدم جواز من لم يختن من الرجال و الصبي المميز و أما غير المميز فلا يشمل إذ هو لا يطوف بل يطاف فعنوان يطوف لا يشمل ولكن الأحوط فيه أيضا الختان.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٣، س ١٦: «لا يجب الخروج من البصرة».

أقول: أي الخروج من جهة مخالف الحركة حتى يشرع الحركة من جميع اجزاء البصرة نحو الكوفة بل يجوز شروع الحركة نحو الكوفة من أي موضع من البصرة من أولها الحقيقي أو وسطها أو آخرها كما لا يخفى، و عليه فلا يجب شروع الطواف من أول الحجر حتى يبحث عن كون المراد من الأول هو المعنى العرفي أو الأول العقلي الواقعي بل يكفي من وسطه أو آخره أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٣، س ١٧: «بنحو يتحقق سبعة أشواط».

أقول: مثلا إذا شرع من وسط الحجر ختم به لا باوله إذ الختم باوله يوجب أن يكون المقدار الباقي من أول الحجر إلى وسطه خاليا عن الطواف فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٤، س ٤: «فالغير المعتي بالإجماعات».

أقول: أي الذي لا يعتنى بالاجتماعات إلخ.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٤، س ٤: «يشكل عليه الحكم بالوجوب».

أقول: وفيه أن الظاهر من الأخبار هو المفروغية من جهة كون الطواف من اليسار لا من اليمين و ان كان بعد هذه المفروغية في مقام بيان استحباب اتيان المتعوز واستيلاء الركن اليماني.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٤، س ٦: «لزوم إدخال الحجر».

أقول: ثم ان من اختصر في الطواف و دخل في الحجر ابطال الشوط و لزم عليه إعادة الشوط من اصله كما صرح به في صحيح الحلبي، و لا يلزم عليه إعادة كل طواف باشواطه كما قد يستظهر من صحيح معاوية حيث قال فليعد طوافه ولكن موضوع صحيح معاوية هو الذي اختصر في كل شوط من طوافه لظهور قوله: «من اختصر في الحجر الطواف فلا تغفل و على فرض اطلاقه فليقيد بالروايات الصريحة الدالة على كفاية الشوط الواحد ثم لا فرق في ادخال الحجر بين أن يكون في أول الاشواط و وسطها أو آخرها لاطلاق الدليل».

قوله في ج ٢، ص ٤٩٤، س ١٤: «الطواف بين المقام والبيت».

أقول: ربما يقع الكلام في أنه هل يجوز الطواف في الحد المذكور في الطبقة الفوقانية أو الطبقة التحتانية؟ ذهب الشافعي على ما ذكره في الجواهر الى عدم الجواز ما لم يرفع البيت، ولكنه ممنوع لعدم دخالة بناء البيت في ذلك بعد كون البيت من تخوم الأرض الى عنان السماء و لذا نقض عليه في الجواهر بان مقتضى ما ذكره هو عدم صحة الطواف فيما إذا خرب البيت نعوذ بالله مع أنه كما ترى، و عليه فيجوز الطواف في الطبقة الفوقانية و التحتانية أيضا في الحد المذكور إذ



صحة الطواف في الفرض المذكور أي خراب البيت نعوذ بالله هو حاك عن أن الطواف لزم أن يكون حول موضع البيت و هو صادق في المكان الفعلي فوقانية و الطبقة التحتانية وان قيل ظاهر طف بالبيت هو وجود البيت فاذا كان المطاف ازيد ارتفاعا من البيت فالطائف لا يطوف بالبيت فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ١٧ : «فكان الحد موضع المقام اليوم».

أقول: و في مناسك الشيخ و غيره انه نصف و ستة و عشرين زراعا تقريبا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٢٠ : «بمنزلة من طاف بالمسجد».

أقول: ولا يخفى أن هذا التعبير مما يستفاد منه ان من لم يتمكن من الطواف في المحدودة ولكن أمكن الاستنابة يجب عليه الاستنابة حتى يطوف بالبيت لا بالمسجد هكذا قال بعض الاعلام .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٢٠ : «المنجير بعمل الأصحاب».

أقول: و يشهد له عبارة جمع من القدماء حيث قالوا طف بينهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٣ : «أرى به بأسا فلا تفعله».

أقول: قال بعض الاعلام يمكن أن يكون المقصود أنه لا يوجب الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٤ : «الأصحاب ما عملوا».

أقول: وفيه أن عدم عملهم بصدره في حال الاختيار لا يضر بالعمل لقوله إلا أن لاتجد منه بدا في حال الضرورة، و المنهى به كما تظهر العمل من العلامة في

التذكرة. هذا مضافا الى امكان المناقشة في اشتراط البنونة بين البيت و المقام حتى في حال الضرورة لاختصاص السؤال و الجواب في خبر حريز بصورة الامكان و عدم الضرورة، كما يشعر به قوله «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت و المقام، و انتم تطوفون ما بين المقام و بين البيت» فان هذه الجملة حاكية عن العمل المداوم المستمر المتعارف و هو ليس إلا في حال عدم الضرورة، على أن الرواية في مقام بيان أن الحد المذكور، بين البيت و بين موضع المقام، و لادخاله لنفس المقام فيه فلا إطلاق له بالنسبة الى البنونة المذكورة في حال الضرورة و لأقل من الشك فحينئذ نشك في اشتراط البنونة المذكورة في حال الضرورة فيرفع باصالة عدم الاشتراط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٨ : «فانت مقام إبراهيم».

أقول: ظاهر الفاء هو الترتب و عليه فيجب البدار الى الصلوة بعد الطواف و تشهد له أيضا ذيل الرواية حيث قال و لا تؤخرهما إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٩ : «اجعله اماما و أقرء».

أقول: و لا يخفى أن جعل المقام اماما أو الأمر بالصلوة خلف المقام يقيد إطلاق «عند المقام» ومع التقييد لا وجه لتجوز بعض اقامة الصلوة في جانبي المقام اللهم إلا أن يقال إن قيد الخلف في مقابل المقام لافي مقابل الجوانب و عليه فالقيد اضافي و معه لا وجه لرفع اليد عن إطلاق عند المقام أو من المقام و لو شك في كون قيد الخلف اضافي أم لا فالأصل عدم ثبوت التقييد.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ١٣: «فصلهما».

أقول: لو دار الأمر بين الصلاة خلف المقام وبين عند المقام امكن القول بتقديم الخلف لانه مستفاد من قوله تعالى ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامٍ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى لان كلمة من ليست ببيانية إذ لا معنى لجعل نفس المقام محلا للصلاة بل المراد من كلمة من هو الأمر بجعل المقام قبله لصلاة الطواف فتكون (من) نشوية، وأما وجوب وقوع الصلاة عند المقام فهو مستفاد من الواجبات التي أوجبها رسول الله ﷺ فاذا دار الأمر بين فرض الله وفرض النبي ﷺ ولو احتمالا قدم فرض الله أو ما ليس فيه احتمال فرض النبي ﷺ كما أفاده بعض الأكابر.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ١٤: «مع الزحام فاستدل».

أقول: أي يحمل عليه ولو لم يكن في الرواية ذكر من الزحام فالرواية تدل على جواز ذلك عند عدم التمكن من الخلف ولكنه حيث كان فعلا لا إطلاق فيه فليقتصر فيه على ضيق وقت الصلاة بمعنى وقت لو لم تصل فيه، فاتت الموالاة و المبادرة الواجبة في الصلاة بعد الطواف.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١: «أما التطوع فحيث».

أقول: ولا يخفى أن هذه الفقرة من تنمة الرواية السابق.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ٨: «وجوب الرجوع والصلاة».

أقول: مقتضى قوله حتى ذكر في صحيح ابن مسلم وقوله رجل نسي في صحيح أبي بصير هو اختصاص الموضوع بالناسي، ولكن الحكم لا يختص بالناسي بل يشمل الجاهل المقصر فضلا عن القاصر كما نص عليه صحيحة جميل بن دراج

عن أحدهما أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي (الوسائل، ج ٩، ص ٤٨٢) بل ذهب في الجواهر إلى أن المعتمد أيضا حكمه حكم الناسي فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١٦: «اعتبار المشقة النوعية».

أقول: أي اعتبار المشقة النوعية في نفى وجوب الرجوع مطلقا بخلاف قاعدة نفى الحرج حيث يعتبر هناك المشقة الشخصية وأما وجه الافتضاء المذكور هو تعبير الإمام عليه السلام بقوله فاني لا اشق عليه فان هذا اللسان لسان قوله عليه السلام: لو لا اشق امتي لامرتهم بالسواك و عليه فاذا كان الرجوع مشقة نوعية لا يجب و لو لم يكن الرجوع بالنسبة الى فرد مشقة شخصية.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١٩: «فيدل عليه صحيح عمر بن يزيد».

أقول: لظهور قوله أو يقضى عنه وليه إذ لا ولي للحى البالغ و هكذا لا يقضى رجل من المسلمين من الحى فهذان يشهدان بان المراد هو القضاء عند موته.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٧، س ٧: «الفرق بشدة الكراهة».

أقول: ولكنه بعيد بل المقصود و هو نفى الحرمة عن النافلة و اثباتها في الفريضة كما فهمه المشهور.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٧، س ١٠: «مقتضى النبوي البطлан».

أقول: لعل المراد منه هو قوله الطواف بالبيت صلوة و الزيادة في الصلاة مبطله.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧ ، س ١٠ : «القرآن يتحقق بالاسبوعين».

أقول: فالنهي عن القرآن يتعلق بهما إذ الاسبوع الآخر كالشرط المتأخر يوجب اتصاف السابق بوصف يتعلق به النهي و مع تعلق النهي يكون كلاهما محرمين و مع تعلق الحرمة بالعبادة تفسر العبادة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧ ، س ١٢ : «بين ما ذكر و الأخبار».

أقول: أي الأخبار المفصلة بين الفريضة و النافلة من جهة الكراهة أي الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، س ٧ : «يشمل صورة العمد».

أقول: و لا يخفى عليك أن ظاهر قوله فاستيقن بعد قوله طاف الرجل هو حدوث اليقين المذكور و لا يكون ذلك إلا عند السهو و عليه فلا إطلاق له بالنسبة الى العمد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، س ٨ : «و يدل عليه قول أبي الحسن عليه السلام».

أقول: و لعل المقصود هو أن في قبال الروايات المذكورة هذين الخبرين إذ قوله: «إذا زدت عليه» و قوله: «رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط اعم من السهو و العمد، كما أن ما استدل به المشهور أيضا يكون أعم من السهو و العمد فيقع التعارض بينهما و يحتاج الى الجمع ولكن منع تعميم موضوع ما استدل به المشهور لان ظاهر قوله في صحيح محمد بن مسلم طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة فاستيقن ثمانية انه سهى في الثمانية و إلا فلامجال لقوله فاستيقن و عليه فيكون نسبته الى الخبرين نسبة الخاص الى العام، فيخصص الخبران به و لامعارضة و مقتضى الجمع بين الادلة هو التفصيل بين صورة السهو و الصحة و بين صورة العبد و البطلان كما ذهب اليه المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٨، س ١٣: «يعيده حتى يثبته».

أقول: ظاهره هو وجوب إعادة أصل الطواف والغاية أما نقلت حتى يثبته و عليه يكون المعنى بعيد حتى يتحقق الطواف و أما نقلت حتى ستمته و عليه يكون المعنى بعيد حتى يقع الطواف كاملا و على كلا التقديرين يدل الرواية على بطلان الطواف بالزيادة العمدية بعد الجمع بينها و بين أدلة صحة الطواف بالزيادة السهوية و حيث لم يستفصل فيها بين انحاء تحقق قصد الزيادة فتشمل الرواية جميع الانحاء فتدل الرواية على بطلان الطواف سواء قصد الزيادة من الأول أو الاثناء أو بعد اتمام السبع ثم أن سند خبر أبي بصير موثق على ما في المعتمد.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٩، س ٧: «ولا يبعد حمل هذا الخبر».

أقول: و ان كان الأحوط هو العمل وفقا للرواية المذكورة.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٩، س ٢١: «فلخير يونس بن يعقوب».

أقول: وقد مر في ص ٤٩٠ أن الخبر موثق ثم أنه ربما يستدل باطلاقه على جواز الاتمام و لو مع عدم التجاوز عن النصف، و فوات الموالاة كما استدل ايضا باطلاقه على عدم الفرق بين كون الدم أقل من الدرهم أو اكثر و حيث لا خصوصية للثوب فحكم البدن أو المحمول أيضا كذلك.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٠، س ٤: «لعدم القطع بالملاك».

أقول: أي خبر حسب و ارد في غير الجاهل الذي يصير عالما فالتمسك به لمن علم في الاثناء يحتاج الى القطع بالملاك و هو غير حاصل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٠، س ٥: «لا إطلاق لخبر يونس يشمل».

أقول: وان كان له إطلاق من حيث وجود الدم من أول الأمر أو عروضة في الاثناء.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٠، س ١٧: «ترك الاستفصال عدم الفرق».

أقول: ولعل المراد ترك الاستفصال بين الخروج عن المطاف وعدمه.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٠، س ١٨: «سابقاً أقوائته».

أقول: أي اقوائية ترك الاستفصال من الاطلاق.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ٤: «إتمام ما نقص».

أقول: يكفيه صحيحة الصفوان بعد تقييده بالتعليل الوارد في بعض الأخبار

كخبر ابراهيم بن أبي اسحاق بعد كونه منجبراً بفتوى المشهور ربما يحكى عن

استاذنا العراقي (مدظله العالي) جواز الاستيناف مستدلاً بأن الأمر بالبناء وارد مورد

توهم لزوم الاستيناف و حرمة البناء كما هو كذلك قبل النصف فلايدل على لزوم

البناء غايته قوله الجواز و عليه فيجوز القطع و الاستيناف سواء كان قبل التجاوز

عن النصف أو بعده و عليه فالأخبار المفصلة بين ما دون النصف و ما بعده لبيان

مورد جواز البناء وعدمه.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ٧: «لأنها زادت على النصف».

أقول: وهذا التعليل وأن ورد في مورد اربعة اشواط ولكن ذلك بملاك التجاوز

على النصف، فلاوجه لاقتصار النصف بالاربعة لأن التجاوز على النصف موجود

أيضاً فيما زاد على الثلثة و النصف و ان لم يبلغ الأربعة.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ٨: «لكنه يؤخذ بعموم».

أقول: و مقتضى الأخذ بعموم العلة و مطلق العذر هو القول بذلك لمن ترك الطواف سهوا لان السهو من الاعذار و مما غلب الله عليه.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١١: «رجل طاف بالبيت ستة».

أقول: إطلاقه يشمل طواف عمرة التمتع و طواف الحج بل يشمل العمرة المفردة، و لكن الموضوع فيه هو صورة السهو فان عقد واحداً وقع عن سهو.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٢: «عقد واحدا».

أقول: أي عقدا صبعا من اصابعه بعد الاشواط و سهى أنه لم يأت بالشوط الأول و تخيل انه اتى به.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٤: «من يطوف عنه».

أقول: و الظاهر منه بقرينة قول الإمام قبله يطوف شوط هو النيابة في الشوط فلا يلزم اعادة كل الطواف و هذه الرواية دليل النيابة في الاجزاء أيضا و كيف كان فان اريد الاحتياط فعليه الاتمام ثم الاعادة.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٥: «رجل طاف بالبيت».

أقول: إطلاقه يشمل طواف الحج و عمرة التمتع و عمرة مفردة و مقتضى إطلاقه هو عدم الفرق بين أن يلتفت الى ذلك في وقت يمكن فيه التدارك أو يلتفت اليه بعد رجوعه الى أهله و عدم امكان التدارك إلا بالرجوع أو الاستنابة، ثم أنه أعم من



الجهل و النسيان، ثم أن مقتضى اقتصاره على إعادة ذلك الشوط هو عدم لزوم إعادة ما يترتب عليه أن مضى وقت التدارك بل و ان لم يمض راجع كتاب الحج الاستاذنا الداماد رحمته الله (ج ٣، ص ٤٣٤ - ٤٣٦).

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٥: «اختصر شوطا واحدا».

أقول: ومن المعلوم أن الاختصار في الشوط الواحد يستلزم الاتيان بستة اشواط صحيحة.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٩: «إذ ذكر أنه ترك».

أقول: ظاهره أن المفروض هو صورة السهو.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ٢٠: «يرجع إلى البيت».

أقول: ولا يخفى عليك أن ترك الاستفصال عن الاتيان بفعل كثير و عدمه يدل على جواز الرجوع و الاتمام مطلقا سواء الى فعل كثير أم لا.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ١: «لا يبعد الأخذ».

أقول: أي لا يبعد الأخذ بهذا الصحيح لحكم من ترك و نقص سهوا بعد تقييده بما مر من أن الاتمام فيما إذا زاد و تجاوز عن النصف، و وجه عدم الاستبعاد، إطلاق عنوان البعض بالنسبة الى الدور الواحد أو الاثنين أو أزيد، فالمستفاد منه هو الاتمام مطلقا في صورة السهو إذا نقص و يتقيد بما لو تجاوز النصف جمعا و فتوى.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ٢: «أما حمله على صورة».

أقول: أي حمل الصحيح المذكور.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ٨: «جواز الاستتابة».

أقول: ربما يقع الكلام في جواز الاستتابة في الاجزاء من الطواف والسعي و الظاهر أن حكمه يستفاد من هذه الرواية أيضا، لأن الظاهر من قوله «يامر من يطوف عنه» بقرينة قول الإمام عليه السلام قبل «يطوف شوطا» ظاهر في الاتيان بالشوط هذا مضافا الى رواية اسحاق بن عمار المروية في باب ٤٥ من أبواب الطواف، و لو اريد الاحتياط فعليه الاتمام و الصلوة و الاعادة و لا يكتفى باعادة الطواف و إلا فهو مشكل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ٨: «كما أنه ظهر لزوم الاستيناف».

أقول: أي ملاحظة التعليق المذكور في خبر ابراهيم بن أبي اسحاق تكشف من أن الأمر يدور مدار تجاوز النصف في جواز الاتمام، و عدم جوازه فيما لم يتجاوز النصف لأن العلة مفهوما و منطقيا حجة، فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ١١: «جميل المنجبر».

أقول: إذ لم ينسب الصحة الى أحد من الأصحاب فيما إذا حدث المحرم قبل بلوغ النصف بل تسالموا على البطلان و أرسلوه ارسال المسلمين، و هذا يوجب الوثوق بالعمل بالمرسل أو بصدور الحكم بالبطلان من الأئمة كما في المعتمد (ج ٤، ص ٢٩٦).

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ١١: «الرجل يحدث في طواف».

أقول: قال في المعتمد إطلاقه يشمل ما إذا كان صدور الحدث اختياريا، و يحتمل البطلان لا من جهة الحدث بل من جهة الخروج من المطاف اختيارا، فان قطع

الطواف اختياراً إلا في موارد خاصة منصوص عليها موجب للبطلان فالأحوط هو الجمع بين أن يتم طوافه من حيث قطع ثم بعيدة ويستأنف من جديد (ج ٤ ، ص ٢٩٧) وفيه أن مع إطلاق الرواية لامجال لاحتمال البطلان فلا ملزم للاحتياط المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ١٣ : «النصف أعاد الطواف».

أقول: فإذا بطل الطواف بالحدث الأصغر فبطلانه بالحدث الأكبر كالحيض و النفاس أولى، هذا مضافا الى قيام الشهرة، كما لا يخفى و ما يخالف ذلك محمول على الطواف النافلة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤

مسألة: يجوز أن يركب في حال الطواف على الحيوان أو وسائل جديدة تسير بالكهرباء و يكفي في اختيارية ذلك وجود الاختيار حال الركوب و وجود الاختيار للخروج، و لاضير في التحريكات غير الاختيارية بسبب الازدحام فان مثلها ربما يوجد بالمراكب الحيوانية فانها لم يتوقف بحيث لا يحصل حركة غير اختيارية هكذا أفاد بعض الاعلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤ ، س ٧ : «صحيح سعيد الأعرج».

أقول: في صحته تأمل لاشتماله على محمد بن سنان، هذا مضافا الى ضعف ابراهيم الواقع في السند أو مجهوليته كما في المعتمد (ج ٤ ، ص ٣١٢).

قوله في ج ٢، ص ٥٠٤، س ٩: «لا مانع من أن يكون».

أقول: وسيأتي في الصفحة الآتية التأمل فيه فراجع، و حاصله أن عموم التعليل يعارض إطلاق ما يدل على جواز ترك الطواف لحاجة أو غير ذلك، ولكن سيأتي تعليقا عليه بان عموم التعليل أقوى فليقيد المطلقات به، كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٤، س ١٠: «البناء وعدم الاستيناف».

أقول: ولو لم يتجاوز النصف.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٤، س ٢٠: «منها صحيحة عبدالله بن سنان».

أقول: ظاهرها هو صلوة الجماعة ولكن حسنه هشام أعم منها.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ٣: «صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج».

أقول: يستفاد حكم ضيق الوقت منه أيضا بالفحوى والأولية.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ٩: «مطلق إلا أن يقال:».

أقول: من جهة كونه فريضة أو نافلة أو من جهة التجاوز عن النصف وعدمه.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١٠: «اعتبار الموالاة فيه فلا يرفع».

أقول: ولكن يمكن أن يقال انه فرع عموم التنزيل و لا أظن الالتزام به، نعم الاحوط لزوم مراعاة الموالاة و أما ان لم تراعى فان الأقوى البطلان لما سيأتي من أدلة التي تدل على اعتبار الموالاة في صحة الطواف، و لعله لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاحتياط في الحكم التكليفي و الى الفتوى في الحكم الوضعي فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١١: «في خصوص طواف النساء».

أقول: وفيه ما لا يخفى لان حسنة هشام دلت على مطلق طواف الفريضة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١٥: «بين إطلاق صحيحة عبدالرحمن».

أقول: ولا يخفى عليك لوجه اختصاص طرف المعارضة باطلاق صحيحة عبدالرحمن بل صحيحة عبدالله بن سنان و حسنة هشام أيضا طرف المعارضة مع عموم التعليل، فكما يقدم عموم التعليل على صحيحة عبدالرحمن، كذلك يقدم عليهما لقوة التعليل بالنسبة إليهما.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١٥: «فدار الأمر بين تخصيص القاعدة».

أقول: ولا يخفى أن عموم التعليل أقوى فيقدم على الاطلاقات في جميع الموارد سواء كانت فريضة أو نافلة أو حاجة أو حدث أو مرض أو علة أخرى كما هو الظاهر من متن الشرايع، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين ما دل على لزوم الموالاة ما لم يتجاوز النصف و بين إطلاق صحيحة ابن الحجاج عموم من وجه، لشمول قاعدة الموالاة الواجب و النافلة و إطلاق الصحيحة من جهة التجاوز عن النصف و عدمه فالأحوط هو الاتمام و صلوة الطواف ثم الاعادة فيما إذا فات الموالاة مع عدم التجاوز عن النصف هذا مضافا الى ضعف دليل التعليل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ٢١: «طوافه شيء فأمره أن يرجع».

أقول: شمول الشيء لمثل النصف أو الأزيد مشكل، و الأحوط في ذلك هو الاتيان بالطواف و الصلاة بعد الاتيان بما بقي و الصلاة ثم اعادة السعي بعد الاتيان

بما بقي منه ثم أن اطلاق اتمام السعى يقيد بما إذا لم يكن دون النصف كما في جامع المدارك، ص ٥٢٩ و ذهب اليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٨، س ١٤: «ثلاثمائة وستين شوطاً».

أقول: قال في الجواهر و كيف كان فظاهر ما سمعته من النص و الفتوى من استحباب ثلاثمائة و ستين شوطاً أنه يكون واحد منها عشرة اشواط و ذلك لأنها حينئذ أحد و خمسون اسبوعاً و ثلاثة اشواط و قد سمعت كراهة الزيادة ولكن في المتن و غيره أنه تلحق هذه الزيادة بالطواف الأخير و تسقط الكراهة هاهنا بهذا الاعتبار للنص و الفتوى أو أن استحبابها لا ينفي الزائد فيزاد على الثلاثة اربعة كما عساه يشهد له ما في الغنية من أنه قد روي أنه يستحب أن يطوف مدة مقامه بمكة ثلاثمائة و ستين اسبوعاً أو ثلاثمائة و اربعة و ستين شوطاً الى أن قال قلت فيما حضرني من الوسائل عن التهذيب مسنداً عن احمد بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام يستحب أن يطاف بالبيت عدد أيام السنة كل اسبوع لسبعة أيام فذلك اثنان و خمسون اسبوعاً (جواهر، ج ١٩، ص ٣٦٢).

قوله في ج ٢، ص ٥٠٩، س ٧: «يطوف بالبيت طوافاً».

أقول: هل كان الحكم المذكور مختصاً بطواف الحج فلا يشمل طواف العمرة أو طواف النساء؟ ظاهر الخبر الثاني هو الاختصاص، و لعل هذا الخبر أيضاً يدل على ذلك لقوله عليه السلام «ان كان على وجه جهاته في الحج» اللهم إلا أن يقال ربما يطلق الحج على الحج و عمرته أو يقال بان طواف الفريضة ربما يطلق على طواف النساء أيضاً كما في صحيحة معاوية بن عمار (ج ٢، ص ٥٨) من أبواب الطواف



ولكن بقرينة قوله في الحج يختص طواف الفريضة لطواف العمرة و الحج، لان طواف النساء خارج عن الحج فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٢ : «اجيب يارادة نفي العقاب».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٤ : «بل يستظهر رفع الجزئية والشرطية».

أقول: وفيه أن رفع الجزئية والشرطية فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطية، لا كلام فيه، ولكن مع كشف الحال وحصول العلم واحراز جزئية شيء أو شرطية بعد الشك فيهما يدور الأمر بين الاجزاء وعدمه، ولا يدل عليه حديث الرفع لانه لا ينفي القضاء والاعادة كما صرح به في الجواهر نعم لا بأس بهذا بالنسبة الى النسيان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٦ : «أما التخصيص من جهة الخبرين».

أقول: ولا يخفى عليك أن مورد الخبرين أجنبى عن مورد حديث الرفع إذ مورد حديث الرفع هو مشكوك الجزئية و مورد الخبرين هو العلم بعدم الاتيان بشيء معلوم الجزئية عن جهاته فلا تغفل و عليه فمقتضى القاعدة هو الفرق بين ترك الطواف عن جهل و ترك الطواف عن نسيان ففي الصورة الأولى يوجب بطلان الحج بخلاف الصورة الثانية كما سيأتي في ص ٥١١ .

قوله في ج ٢، ص ٥١٠، س ٦: «لم يستفد من حديث».

أقول: ولا يخفى أن حديث الرفع كاف في نفي الجزئية مادام كان الشك باقيا و

أما بعد الزوال فلا يدل على الاجزاء.

قوله في ج ٢، ص ٥١٠، س ١٧: «إلا فحال طواف النساء».

أقول: وفيه منع بعد كون الأصل هو عدم دخالة شيء خارج عن حقيقة الحج

بنحو الشرط المتأخر، ويؤيد كونه دخيلا صحيحة معاوية «ثم اخرج الى الصفا

فاصعد عليه واضع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليه وطف

بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل

شيء احرمت منه إلا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلى

ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ثم قد احللت من كل شيء و فرغت من حجتك كله

و كل شيء احرمت منه» (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٠٥) لانه يدل على الخروج من

الحج بطواف النساء فلعل طواف النساء خارج عن مرتبة من الحج ولكنه لم يفت

الأصحاب بدخول طواف النساء في الحج.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ٧: «يوكل من يطوف».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الاقتصار على اعادة الطواف هو عدم وجوب

اعادة ما يترتب عليه، ثم أن المستفاد من الرواية هو كذلك فيما لم يقدم بلاده ولم

يمكن له الطواف للمرض وغيره فليوكل من يطوف عنه، إذ القدوم على البلاد

لا خصوصية له ثم ان هذا كله في نسيان الطواف ولكن الْحَقَّ سيدنا آية الله العظمى
 كلبايبكاني رحمه الله نسيان شرط كالطهارة بنسيان الطواف و حكم بصحة حجه راجع
 (مجمع المسائل، ج ١، ص ٤٧١) و لا بأس بما ذكره.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ٧: «تركه من طواف الحج».

أقول: وفي (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٧) من طوافه مكان من طواف الحج وفي
 (قرب الاسناد، ص ١٠٧) و يوكل من يطوف عنه ما كان تركه من طوافه وفي
 (التهذيب، ج ٥، ص ١٢٨) و كل من يطوف عنه ما ترك من طوافه، وهكذا في
 (الاستبصار، ج ٢، ص ٢٢٨) و عليه فقول الشارح من طواف الحج غلط و لعل
 منشأ الغلط هو الجواهر.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ٩: «لكن قضاء طواف الحج».

أقول: وقد عرفت عدم اختصاص القضاء بطواف الحج.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٥: «بعد الانصراف فعدم الالتفات».

أقول: أي بعد الانصراف و الدخول في عمل اخر، كالصلوة أو السعي و ربما
 يقال أي بعد الاعتقاد بتمامية العمل.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٥: «مقتضى القاعدة لأنه شك».

أقول: أي مقتضى قاعدة الفراغ و التجاوز، ولكن المناسب مع فرض الانصراف
 هو قاعدة الفراغ لاقاعدة التجاوز، لان موردها هو فيما إذا لم ينصرف و لو كان
 في شوط آخر و شك و لم يدخل.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٦: «أيضا بصحيح ابن حازم».

أقول: بناء على طرد الشك بعد فوت محل التدارك، كما يشعر به قوله «ففاته» في هذا الحديث وقوله «قد خرج وفاته ذلك» في صحيحة محمد بن مسلم (الوسائل، ج ٦، ص ٤٣٣) ثم أن قوله قال: «ففاته قال ما أرى عليه شيئا» قرينة على أن قوله فليعد طوافه بالنية الى السؤال السابق مخصوص بما إذا كان الشك المذكور قبل الانصراف وامكان التدارك، اللهم إلا أن يقال إن قاعدة الفراغ جارية بمجرد الفراغ ولا يلزم في جريانها عدم امكان التدارك و عليه ففي جريانها في مورد الشك في الحقيقة اشكال.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٧: «قال ففاته».

أقول: أي مضى محله وانصرف كما يؤيده بعض الروايات الاخرى حيث قال فيه خرج وفاته ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٩: «يمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد التمسك بقاعدة التجاوز قبل اتمام العمل و الفراغ عنه و أما مع فرض الاتمام و الانصراف فلا مورد له.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٢: «لا ظهور له فيه».

أقول: يمكن الاكتفاء بقوله «ففاته» أي مضى محله كما يؤيده التعبير بالخروج في بعض الروايات الاخرى كما أشرنا اليه فيما مضى.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٤: «إلا القاعدة والأخذ».

أقول: أي قاعدة الفراغ.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٤: «لا يخلو عن الإشكال».

أقول: وقد عرفت أن محل الكلام هو ما إذا فرغ من العمل لا قبل الفراغ، و معه لا إشكال في الأخذ بقاعدة الفراغ فيما إذا انصرف عن العمل بل لا إشكال فيما إذا لم ينصرف فيما إذا حرز السبعة و شك في الزيادة منها، لصحيح الحلبي الآتي و أما فيما إذا لم يحرز السبعة فشك و احتمل النقيضة فمقتضى عموم قوله «رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك» في خبر أبي بصير الآتي هو وجوب الاعداد و لا مخرج عنه إلا فيما إذا حرز السبعة كما تقدم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٥: «لو كان في أثائه و كان».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله أما السبعة فقد استيقن الخ يدل على أن مفروض الكلام هو وقوع الشك بعد الوصول الى الحجر الاسود فانه يكون حينئذ مستيقنا بالسبعة، و أما قبل الوصول اليه فلا يكون كذلك إذ لما يتم العمل، اللهم إلا أن يقال إنه أيضا في هذا الحال مشتغل بالسبعة و مستيقنا بها و ان لم يتمها، فيصح الطواف. ولكن الظاهر من الشيخ في مناسكه هو الفرق بين اخر الشوط الآخر و اثناء الشوط الأخير حيث صرح في الأول بعدم اعتبار الشك، و نسب البطلان الى بعض في الثاني و يؤيد اختصاصه بالفرض الأول قوله في ذيل الرواية فليصل ركعتين من دون الأمر باتمام الشوط فمع عدم الشمول يؤخذ في الفرض المذكور باطلاق خبر أبي

بصير و يحكم بالاعادة، هذا مضافا ما في الجواهر من أن الأمر يدور فيه بين المحذورين إذ لو اتم احتمال الزيادة ولو اكتفى احتمال النقصان فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٨: «كان في النقيصة».

أقول: سواء كان الطرف الآخر سبعة أو ثمانية أو ما دون السبعة كان الأربعة و الخمسة أو الخمسة و السادسة و غيرهما من الصور و الفروض.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ١٦: «قد عرفت الإشكال في الأخذ».

أقول: أي و استدل بصحيح ابن حازم أيضا كما في الجواهر ولكن عرفت الاشكال في الأخذ بظاهره.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ١٨: «إعراض الأصحاب عن العمل».

أقول: والاولى أن يقال اعراض المشهور لذهاب بعض من القدماء و المتأخرين الى العمل بها كما في الجواهر.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٢٠: «لخبر أبي كهمس المنجبر».

أقول: يدل عليه أيضا صحيحة جميل راجع (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩).

قوله في ج ٢، ص ٥١٣، س ١: «يأتي الركن فليقطعه».

أقول: والظاهر أن المراد فيه هو قبل أن يتم الشوط.

قوله في ج ٢، ص ٥١٣، س ١: «حتى بلغه فليتم أربعة عشر».

أقول: إطلاقه يشمل الازيد من الشوط الواحد أيضا.



قوله في ج ٢، ص ٥١٣، س ٢: «ليصل أربع ركعات».

أقول: ولا يخفى عليك أن إطلاقه يقتضى الإتيان بها من دون فصل، ولكن مقتضى خبر علي بن أبي حمزة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) و صحبة جميل (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) أنه يصلى ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا و المروة فإذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلى ركعتين للأسبوع الآخر، فالأحوط هو العمل بمفاد الخبرين جمعا بينهما و بين خبر أبي كهمس. ثم أن تتميم الطواف باربعة عشر مأثور به بحسب تلك الأخبار، ولكن ربما يقال أن الأمر وارد في مورد توهم الخطر و المراد به أنه يصح له و يجوز له التتميم باتيان البقية، و يجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحة، هذا مضافا الى جواز قطع الطواف اختيارا بخلاف الصلوة ولكن معذلك فلا يترك الاحتياط بتتميم الطواف لما ورد من أن الفريضة هي الطواف الثاني (راجع الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٨).

قوله في ج ٢، ص ٥١٤، س ٩: «العمدة عدم الدليل على وجوب».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحبة علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده واقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدى أن كان تركه في حج بعث به في حج و ان كان تركه في حج بعث به في حج و ان كان تركه في عمره و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه» (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٧) يدل على ثبوت الكفارة و هو الهدى، و الظاهر من قوله في طواف الفريضة حتى قدم بلاده استمرار النسيان الى المواقعه، و تحقق الوقاع حال النسيان ثم أن طواف الفريضة كما يدل عليه الصحيحة المذكورة أعم من طواف العمرة و

طواف الحج بل مقتضى صحيحة معاوية بن عمار أن طواف النساء أيضا طواف الفريضة حيث قال في ذيله في بيان الفرق بين طواف النساء و الرمي أن الرمي سنة و الطواف فريضة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٨) ولكن جمع في الجواهر بينه و بين الأخبار الدالة على عدم الكفارة في صورة النسيان بحملها على الاستحباب و فيه أن النسبة بينهما عموم و خصوص فاللازم هو تقديم الصحيحة عليها اللهم إلا أن يقال إن النسبة هي العموم من وجه لأن ما ورد في الناسي و الجاهل لا يختص بالطواف كما أن ما ورد في نسيان طواف الفريضة أعم من أن يكون ذاكرة حال المواقع و أن لا يكون ذاكرة فمقتضى القاعدة هو التعارض و التساقط و الرجوع الى الأصل ولكن كون النية عموما من وجه محل منع، بعد كون الظاهر من صحيحة علي بن جعفر هو استمرار النسيان الى حال المواقع، و عليه فليقدم الصحيحة على سائر الأخبار و يحكم بلزوم الهدى، نعم يكون النسبة بين تلك الصحيحة و مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام في حديث «ان جامعت و أنت محرم الى أن قال و ان كنت ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شيء عليك» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٤) هي التباين، اذ في مورد الناسي و الساهي حكما بخلاف ولكن المرسله لا تنهض للمعارضة و ما يصلح للمعارضة لا يكون النسبة بينهما عموم من وجه أو التباين بل هي العموم و الخصوص كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسيا قال لاشيء عليه انما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان و هو ناس (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٥) إذ هو أعم من نسيان الطواف و أما حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) من أن مفاد صحيحة علي بن جعفر لا يدل على بقاء النسيان بل المراد هو الذكر بعد النسيان فهو خلاف الظاهر كما قررناه.

قوله في ج ٢، ص ٥١٥، س ١٧: «ولا يخلو من بعد فالعمدة».

أقول: ولعل وجه البعد هو ما حكى عن صاحب المدارك، من أن تقييد قوله هما سيان قدمت أو اخرت على صورة الضرورة والعجز، بعيد جدا، ربما يقال أن الرواية ليس فيه قيد المتمتع فيحمل على الأفراد والقران، ولكن يرد عليه قول الراوي يعنى «للمتمتع» هذا مضافا الى صحيحه زرارة عن أبي جعفر و باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام انهما سالاها عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت أو اخرت (ج ٤، ص ٦٤ من أبواب الطواف) و عليه فلحن هذه الأخبار لا يناسب حملها على صورة الضرورة و التعذر بقرينة الأخبار الدالة على جواز التقديم لذوى الاعذار.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ١: «على المرجوحية».

أقول: بان يحمل «لا يعتد» على الكراهة، أورد عليه في المعتمد (ج ٥، ص ٣٤٢) بان هذا بعيد أيضا لان مفهوم قوله: «لاباس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير» ثبوت الباس بغيره، و في الروايات المجوزة نفى الباس و الجمع بين لابأس و فيه البأس من الجمع بين المتناقضين، بحيث لو اجتماعا في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان، فالصحيح تحقق التعارض بين الطائفتين، فلا بد من العلاج و تقديم أحديهما على الأخرى فاللازم تقديم الأخبار المانعة انتهى و الظاهر أن المفهوم هو مفهوم شخص الحكم لاسنخ الحكم بحيث ينفي الحكم عن غيره مطلقا بأي جهة كانت.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٣: «إذا كان شيخا كبيرا».

أقول: لخصوصية للشيخ بل يجرى الحكم في الشيخة و لم يتقيد الشيخ بالعجز، و لعله مستفاد من السياق في خبر اسماعيل هذا مضافا الى أنه القدر المتيقن.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٤: «نعم من كان».

أقول: هذه الفقرة تدل عل تعميم الحكم الى كل عاجز كالمريض و كل خائف من مانع شرعى كالنفساء.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٤: «كان هكذا يعجل».

أقول: ظاهر تعجل هو الوجوب اللهم إلا أن يقال إنه حيث ورد في مقام توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز، كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) و الأحوط هو التقديم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٩: «كذلك لا بأس لمن خاف».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من عطفه على ما سبق هو جواز تقديم طواف النساء لمن خاف من أمر، معه لا يتمكن من الدخول في مكة و عليه تقديم طواف النساء عند الخوف لامانع منه، و حيث أن مورد الخوف لخصوصية له يتعدى منه الى ساير موارد العذر كالمرض و العجز و خوف الحيض و النفاس و احتمال الخصوصية و القول بعدم الجواز كما يظهر من المعتمد (ج ٥، ص ٣٦٧) كما ترى. ثم أن الحكم إذا كان مع الخوف هو جواز التقديم أي تقديم طواف

الزيارة و طواف النساء و السعى قال و كذلك مع العلم بعدم التمكن، بطريق أولى ولكن حيث أنه لم يعلم الملاك فاللزام هو الاحتياط في هذه الصورة بان تقدم الطواف و السعى، فان كشف الخلاف فاعاد و أن لم يكشف الخلاف استتاب كما ذهب استاذنا العراقي (مدظله العالي) إليه.

قوله في ج ٢، ص ٥١٧، س ٧: «تقديم طواف النساء».

أقول: أي تقديم طواف النساء على السعى للمتمتع و لاغيره كما في الشرايع و لعله المراد من قوله لايجوز تقديم طواف النساء للمتمتع لاغيره في متن المختصر هنا.

قوله في ج ٢، ص ٥١٧، س ١٢: «مرسل أحمد بن محمد».

أقول: وفي الجواهر فلايجوز تقديم طواف النساء على السعى اختيارا بلاخلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد للنصوص المنصفة لكيفية الحج فعلا و قولاً و خصوص مرسل احمد بن محمد إلخ و غيره (ج ١٩، ص ٤٤٧) و عليه فلو قدم السعى على طواف النساء فاللزام هو اعادة طواف النساء بعد السعى فاذا لايجوز تقديم طواف النساء على السعى لايجوز تقديمه على طواف الزيارة بطريق أولى.

قوله في ج ٢، ص ٥١٧، س ١٩: «حال الضرورة ولا يخفى».

أقول: قال في الجواهر بعد حمله على حال الضرورة جمعا بينه و بين غيره (ج ١٩، ص ٣٩٨) و لعل المراد من غيره هو صحيح معاوية بن عمار حيث دل بقوله: «ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا الى آخره» على أن طواف النساء يؤتى

به بعد السعي هذا مضافا الى مرسله أحمد اللهم إلا أن يقال إن طرفي الجمع مطلقان فكيف يجمع بحمل ما دل على الجواز على الضرورة أو الخوف من الحيض أو السهو أو الجهل من دون شاهد، إلا أن يقال إن هذه الموارد قدر متيقن ونظير ثمن العذرة سحت ولا يأس بثمان العذرة فيحمل الثاني على مأكول اللحم والأول على غير مأكول اللحم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٧، س ٢٠: «و هو ليس من قبيل المطلق».

أقول: وفيه أن السؤال عن المفروض لاعن أمر واقع وعليه فهو فترك الاستفصال في المفروض لافرق بينه وبين المطلق.

قوله في ج ٢، ص ٥١٩، س ٤: «طواف بالبيت بعد الحج».

أقول: ولعل كلمة بعد الحج يشير الى أن طواف النساء ليس من اركان الحج و لعله لذلك قال الشيخ الأعظم رحمته الله في مناسكه أن المعروف بين العلماء أن طواف النساء ليس من اركان الحج، فلذا لا يكون تركه عمدا موجبا للبطلان بخلاف طواف الزيارة أو العمرة فانهما يوجب تركهما عمدا بطلان الحج أو العمرة و قد مر تمام الكلام في ص ٥١٠ فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٢، س ٢٣: «البدء بالصف».

أقول: وهنا سؤال وهو أنه هل يكفي السعي في الطبقة الفوقانية أو التحتانية أم لا يكفي؟ يمكن القول بالكفاية لصدق البيئونة بين الصفا والمروة المأمورة بها في

صحيحة معاوية « فطف بينهما سبعة أشواط تبدء بالصفاء و تحته بالمرورة » هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤ ، س ١٤ : «على دابة أو على بعير؟».

أقول: و الظاهر أنه لافرق بين الركوب على الدابة أو على الدراجة أو على العربية أو على انسان، كل ذلك لصدق الركوب أفضل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤ ، س ١٦ : «فلصحيح الحلبي».

أقول: و به يرفع اليد عن المطلقات و الخصوصيات الناهية عن الجلوس و تحمل تلك المطلقات على الكراهة اللهم إلا أن يقال إن ما نهى عن الجلوس في البين إلا عن جهد يقيد إطلاق ما دل على جواز الجلوس في البين و لعله لذلك احتاط الشيخ الأعظم رحمته في مناسكه، ولكن مقتضى قوله عليه السلام أو ليس هو ذا يسعى على الدواب في صحيحة معاوية بن عمار في جواب السؤال عن الرجل يدخل في السعى بين الصفا و المروة و يجلس عليهما، أنه كالراكب في اختيار الركوب و الجلوس، بل أظهر منه صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يطوف بين الصفا و المروة يستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا و المروة و بينهما فليجلس، فان جواز الجلوس معلق على مشية الجالس و اختياره و عليه فالروايات المذكورة تعارض (مع) ما دل على أنه لا يجلس إلا عن جهه فحيث أن دلالة هذه الروايات أظهر منها يحمل النهى في هذه الرواية على الكراهة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٥، س ١: «لا يبطل بالزيادة سهوا».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصنف لم يذكر في المختصر حكم تقديم السعي على الطواف سهوا و جهلا ولكنه مذكور في الجواهر، ج ١٩، ص ٤٤٦ فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٥، س ١٥: «بل يعود أو يسنيب».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الاختصار في الأحاديث على إعادة نفس السعي دون ما يترتب عليه من التقصير هو اجزاء التقصير ولو أتى به قبل السعي و لا يلزم اعادته. ثم أن مقتضى اختصاص الموضوع بالناسي هو عدم كون الجاهل ملحقا بالناسي، بل هو ملحق بحكم العامد، راجع الجواهر. و سيأتي في ص ٥٣٠ لزوم الكفارة فيما إذا أتى مشية اشواط و رأى انها سبعة و احل و رجع الى منزله فعليه الرجوع لاتمامه و اراقة الدم، و لعل اراقة الدم من جهة الاحلال قبل موضعه.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ٨: «إن كان خطأ طرح».

أقول: موضوع الرواية هو السهو و الخطاء ففي مورد سهو الثمانية، أمر بالطرح للزيادة و الاعتداد بالسبعة، و يشمل ما إذا زاد أقل من شوط واحد بطريق أولى، هذا بخلاف التتميم فان الأمر به في الشوط و الازيد لا يشمل الأقل من الشوط الواحد إذ لا أولوية.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ٩: «نحن صرورة فسعيناً بين الصفا».

أقول: موضوعه هو الجهل بالحكم و حكم فيه بمطروحية الزائدة و صحة السبعة السابقة و هكذا يدل صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا و المروة



أنا و عبيد الله بن راشد فقلت له تحفظ على فجعل يعد ذاهبا و جانيا شوطا واحدا فبلغ مثل «هي خ ل» ذلك فقلت له كيف تعد؟ قال ذاهبا و جانيا شوطا واحد فاتمنا اربعة عشر شوطا، فذكرنا لأبي عبد الله عليه السلام فقال قد زادوا على ما عليهم شيء (الوسائل، ج ٩، ص ٥٢٧) على حكم من علم الحكم و لكن اخطأ في المحاسبة.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ١٢: «الفريضة استيقن أنه سعى».

أقول: موضوع هذه الرواية أيضا هو السهو لدلالة تأخر الاستيقان على أن ذلك مسبق بالسهو كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ١٦: «بالحكم بعيد فيقع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد كون قوله إذا زدت عليه مطلقا فيشمل العلم و الجهل فيحمل جمعا بينه و بين صحيح جميل و نحوه على ما تعلم بالحكم و العمد قضاء لتقديم الخاص على العام أو المقيد على المطلق فلاوجه لدعوى التعارض كما لا يخفى و لعله لذا الحق السيد البروجردي رحمته الله الجهل بالحكم بالسهو في الزيادة في تعليقه على مناسك الشيخ الأعظم رحمته الله.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٧، س ٤: «بالشوط المبتدء من المروءة».

أقول: وجه عدم الاعتداد بالشوط المبتدء هو قوله فليسع على واحد مع أنه زاد الاثنين على فرض الاتيان بتسعة اشواط.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٧، س ٥: «الصحيح معارضا في المقام».

أقول: ولا يخفى أن موضوع الاعتداد هو السهو في صحيح محمد بن مسلم و هذا الصحيح أعنى صحيح معاوية موضوعه هو الأعم منه فلا تعارض، بل النسبة بين ما دل على الاعتداد و هذا الصحيح هو نسبة العموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد، و عليه فيقدم ما دل على الاعتداد بالثمانية بالأمر بالاضافة عليها بالسته في صورة السهو على صحيح معاوية التي تدل على عدم الاعتداد بالثمانية مطلقا و هكذا يقدم ما يدل على اهدار الشوط الزائد، و البناء على السبعة في صورة السهو و الجهل، على صحيحة معاوية الدالة على وجوب الاستيناف و عدم الاعتداد بالسبعة في صورة الثمانية، لما ذكر من النسبة بل اما يعتد بالثمانية و يضاف اليها أو يبنى على السبعة و يهدر الزائد من دون استيناف ثم ان صدر صحيح معاوية يدل على الاعتداد بالتسعة فيضاف الى واحد ستة و عليه فالأمر بالاضافة لا يختص بما إذا كان الزائد شوطا واحدا و مما ذكر يظهر ما في المعتمد حيث قال بان ما دل على الاعتداد يختص بالشوط الواحد ثم يتعدى عن الواحد و الاثنى الى الازيد بالقاء الخصوصية فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ٢: «فيما رتب على العمل».

أقول: كالتقصير المرتب على السعي.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ٣: «إطلاق الصحيح المذكور».

أقول: أي قوله و أن لم يكن حفظ أنه إلخ مع ضمنية ما في الصدر من فرض الموضوع من أنه يرى انه قد فرغ منه إلخ فان الصحيح المذكور حينئذ يدل على أن

من فرغ عن السعي و شك في المقدار و لم يتقين الستة أو غيرها من الاعداد بناء على عدم الفرق بين الستة و غيرها و احتمال النقصان أو الزيادة، فعليه الاعادة و الاستيناف، فيقدم على قاعدة الفراغ، ولكن أورد عليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكى من أن قاعدة الفراغ و ارد عليه بعد كون الحفظ و العلم أخذ طريقا لصفة فان بقاعدة الفراغ تحقق موضوع الحفظ، فهو كمن علم بالعدد فلا حاجة الى الاعادة، و فيه أن قاعدة الفراغ بالنسبة الى الأدلة الاولى كذلك ولكن المفروض أن صحيح سعيد أيضا و ارد في من فرغ و شك فهما و اردان في موضوع واحد و حيث كان صحيح سعيد أخص من قاعدة الفراغ يقدم عليه، و القول بان قوله و ان لم يكن في صحيح سعيد غير مرتبط بالصدر المفروض فيه الفراغ، كما ترى. ربما يقال باختصاص الذيل بالشك في الاثناء دون بعد الفراغ فلا وجه لرفع اليد عن قاعدة الفراغ بمثله، و لعل وجه الاختصاص هو ظهور كان و لم يكن في أن الحفظ و عدمه كان في السابق حين العمل و اثناؤه، ولكن يمكن الجواب بان لفظة كان لاستمرار الفعل فهو يشمل بعد العمل أيضا فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ٤: «فرض الخروج عن العمل».

أقول: لقوله في الرواية و هو يرى أنه فرغ منه.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ١١: «فالمتمعين الأخذ».

أقول: وفيه أن قوله «و هو يرى أنه فرغ منه» يدل على أن الحكم بالاعادة و

الاستيناف فيما إذا لم بتعين بالنسبة و احتمال الزيادة و النقصان، مختص بمن فرغ

عن العمل و خرج عنه فلا يشمل الأثناء اللهم إلا أن يقال إن الحكم في الأثناء كذلك بالاولوية لان الشك في الاعداد اذا كان مرجعا للاعادة و الاستيناف بعد الفراغ و الخروج عن العمل كان كذلك في الأثناء بالاولوية وعليه فلا فرق بين الأثناء و الفراغ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٣ : «اعتبار عدم الزيادة».

أقول: في السبعة أي حقيقتها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٣ : «بنحو التركيب لابنحو».

أقول: بان يقال السبعة هي السبعة و عدم الزيادة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٤ : «مع ذلك إطلاق الصحيح».

أقول: إذ من لم يكن حفظ أنه قد سعى أنه ستة اشواط و لم يتقن بالعدد سواء كان الستة أو غيرها بناء على عدم خصوصية الستة، يشمل احراز السبعة و احتمال الزيادة لأنه حينئذ أيضا لا يتقن بنفس السبعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٥ : «النقصان فيأتي بالنقص».

أقول: أي يقن النقصان بالسهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٥ : «لعدم اعتبار الموالاة من غير».

أقول: ومقتضى الأصل هو جواز الانضمام بعد عدم اعتبار الموالاة بالاجماع ثم لا فرق في ذلك بين أن يكون ما أتى به أقل من الشوط أو أزيد ولكن مقتضى خبر سعيد ابن يسار هو نسيان شوط واحد ولكن لا مفهوم له.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ٢٠: «الدلالة ضعف».

أقول: ولعل وجهه هو اختصاص الرواية بالحايض ولا ربط له بالسهو، اللهم إلا أن يلغى الخصوصية بجامع العذر فتأمل و سيأتي بقية الكلام فيه في ص ٥٣٠ و كيف كان فقد ذهب الشيخ الأعظم الى الاحتياط باستيناف السعي فيما لم يكمل أربعة الشوط من السعي، ولكنه احتياط مستحبي و مع عدم اعتبار الموالاة فلا وجه للتفصيل المذكور و الرواية غير معمول بها لعدم اعتبار الأصحاب الموالاة.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٩، س ١٣: «جواز القطع لما ذكر».

أقول: ثم أن مقتضى القاعدة في المركبات الشرعية هو عدم جواز قطع السعي من غير عذر تكليفا، وربما يقال ان الاجماع المحكى على عدم لزوم الموالاة مما يشهد على جواز القطع ولكنه كما ترى لان عدم الموالاة لا ينافي حرمة القطع و عليه أن يتم ما نقص و لو بعد فوات الموالاة اللهم إلا أن يستفاد من الأخبار الدالة على جواز القطع المذكورات مع عدم ضرورتها أنها تدل على جواز رفع اليد عن السعي كما أنه يجوز رفع اليد عن الطواف في الاثناء لمثل المذكورات و ليس حالهما حال الصلاة من حرمة القطع و لذا يصح الاستيناف كما يدل عليه خبر الحسن بن علي بن فضال فاعد سعيك، هذا مضافا الى امكان منع حرمة القطع في السعي و الطواف لأن تنزلهما بمنزلة الصلوة ليس عاما و معه فمقتضى الأصل هو جواز القطع. و القول بان سبعة اشواط من المركبات أول الكلام و أما الأمر باتمام

السعى في موثق محمد بن فضيل فيجمع معه قوله عليه السلام في خبر الحسن بن علي بن فضال برفع اليد عن تعين كل واحد منهما و الحكم بكونه مخيرا بين الاتمام و الاستيناف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ٩ : «أما صورة الظن».

أقول: ولعل المراد من الظن هو الاعتقاد كما يؤيده ما في صحيح سعيد بن يسار من قوله و هو يرى فانه ظاهر في الاعتقاد بل قوله فذكر بعد قوله و هو يظن شاهد كون المراد منه هو الاعتقاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٠ : «برواية عبدالله بن مسكان».

أقول: ولا يخفى ضعف الرواية و مجرد عمل جمع لا يوجب الانجبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٣ : «وفي صحيح سعيد بن يسار قلت».

أقول: ظاهر هذه الرواية هو أن الكفارة للاحلال لالمواقعة و محل المراد من رواية عبدالله بن مسكان أيضا كذلك لأن الاحلال فيه أيضا مذكور، و عليه فاسناد الكفارة للمواقعة غير واضح، كما ذهب اليه جمع على ما حكاها الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٤ : «رجل متمتع سعى بين الصفا».

أقول: موضوع هذه الرواية هو المتمتع ولكن موضوع الرواية السابقة أعم، و حيث أن الحكم خلاف الروايات السابقة الدالة على أن الوظيفة هو إعادة السعى فيما إذا نسى السعى بنفسه أو بالاستتابة و لم يجعل فيه الكفارة يقتصر فيه على مورد المتمتع و نسيان شوط أو شوطين فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١: «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: وقد مر مراراً بأنه لا يدور الأمر بين الأمرين بل الحكم هو التخصيص.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ٩: «فإن بت في غيرها».

أقول: ولعله أحد مصاديق عدم البيوتة في المنى و عليه فموضوع الكفارة هو عدم البيوتة في المنى تمام الليل من اوله الى النصف لا البيوتة في غير المنى، فلو لم يكن مقدار من أول الليل في المنى فهو لم يكن تمام الوقت المحدود فيه، فيجب عليه الكفارة، نعم لو قلنا بان موضوع الكفارة هو البيوتة في غير منى، فمن كان أول الليل في غير منى ثم رجع الى منى و بات فيه لم يجب عليه الكفارة كما في بعض الصحاح كصحيحة صفوان «عليه دم إذا بات» (بمنى) انتهى، و عليه فلا يبعد عدم الكفارة فيما إذا لم يكن تمام الليل في المنى ومعد ذلك بات فيه و لم يبت بمكة.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ٩: «إن خرجت أول».

أقول: ظاهر هذه الفقرة هو جواز الخروج في أول الليل بشرط الرجوع قبل انتصاف الليل أو بشرط الاشتغال بالعبادة في مكة و عليه فلا يلزم الاشتغال بالعبادة في أول الليل إذا خرج أول الليل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٠: «[شغلك خل]».

أقول: ولا يخفى أن استاذنا الداماد رحمته الله ذهب الى أن المنساق من التعبير يكون شغله في نسكه انما يلائم ما لو كان له نسلك يشغله و يحبسه عن العود الى منى و البيوتة فيها دون مطلق العبادة لعدم اضافتها حينئذ اليه أي الى ذلك الشخص

بخصوصه و لعدم صلوحها للشاغلية و الحبس لا مكان الايتان بها اثناء الطريق و في منى أيضا فمن هناك بالاختصاص بالطواف و السعى و ما في تلوهما من ادعيتهما الماثورة (ج ٣، ص ٦٧٠) و فيه أن لفظ شغلك مصدر لافعل ماض و المراد من الشغل هو مجرد الاشتغال لاحبس الناسك عن العود حتى يختص بالطواف و السعى هذا مضافا الى التعليل في الذيل بالطاعة و هي أعم من الطواف و السعى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١١: «إذ قد خرجت».

أقول: و في الوسائل: «أوقد خرجت» و هذه الفقرة مما تشهد على ان الاشتغال بالعبادة لا يكون في غير مكة بل فيها.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٣: «حتى يطلع الفجر».

أقول: يستفاد منه أن الليل التي لزم أن يشتغل فيه بالعبادة تنتهي بطلوع الفجر بل يشعر ذلك بان البدل أيضا كذلك كما يشعر به ساير روايات الباب فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٣: «كان في طاعة الله تعالى».

أقول: مقتضى التعليل بالطاعة أن المعيار هو كونه في الطاعة و عليه فلا وجه لاختصاص الطاعة بالطواف و السعى و ما يفعل في المسجد الحرام بل يشمل الطاعة في مكة نعم لا يشمل الطاعة في غير مكة بالاجماع و يشهد على ذلك أيضا قوله «و دعائه» إذ الظاهر أن الضمير فيه راجع الى الشخص لا الى الطواف و دعائه مطلق سواء كان في المسجد الحرام أو غيره من امكنة مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١ ، س ١٥ : «والمروي عن العلل».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لاختصاصية له بل يمكن التعدى عنه الى كل من له عذر كالمريض أو المرض أو الراعى أو الخائف من سرقة ماله و نحو ذلك، هذا مضافا الى نفى الحرج و الضرر الذين يوجبان سقوط الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١ ، س ١٥ : «بسنده عن مالك».

أقول: و في العلل عن أبيه و محمد بن الحسن الوليد عن سعد بن عبدالله عن الهيثم ابن أبي مسروق عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن مالك ابن اعين الحديث و الهيثم بن أبي مسروق ممن روي عنه احمد بن محمد بن يحيى و ابن الوليد و هو ايماء الى وثاقته و مالك بن اعين ممن روي عنه كامل الزيارات هذا مضافا الى كون الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١ : «لكنه لا يبعد أن يكون».

أقول: ولا يخفى عليك أن النظر و ان كان الى سقوط المبيت ولكن الظاهر أنه من باب تبدل العنوان لا من باب سقوط الحكم مع وجود الموضوع و العنوان فكانه قال من لم يشتغل لطاعة الله في مكة يجب عليه البيوتة في المنى و من اشتغل بالطاعة في مكة فليس عليه البيوتة و لامحذور في ذلك، و مع وضوح ما ذكر لامجال لما قاله المعروف من أنه لا يسقط الفرض بالنفل لانه فرع وحدة الموضوع و ما نحن فيه من باب تبدل الموضوع و تغايره.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ٩ : «أما لزوم الدم بالنحو».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى إطلاق الأدلة هو عدم الفرق بين الناسي والجاهل والمتعمد والعالم والجمع بين الأدلة بحمل ما دل على العدم على الناسي والجاهل وما دل على الثبوت على العائد، أخذًا بالقدر المتيقن، كما في حج استاذنا المحقق الداماد رحمته الله محل منع لأن الأخبار المعارضة موافقة للعامة فتحمل على التقية، هذا مضافا إلى أن القدر المتيقن الخارجي لا يوجب ظهورا في اللفظ و من المعلوم أن الحجة هو الظهور اللفظي دون الظن الخارجي، و عليه فلو سلمنا المعارضة و عدم الحمل على التقية فيجربى فيه أحكام تعارض الأخبار، ولكن لا يبعد نفى الكفارة في صورة الاضطرار أو النسيان بحديث الرفع راجع المعتمد (ج ٥، ص ٣٩٤) ثم أن مقتضى استناد السقاية و الرعاية بالأخبار و العمل بها هو عدم الكفارة و معذلك ذهب بعض إلى الاحتياط فيهما أيضا و لعله من جهة عدم ثبوت هذين بالأخبار و انما حكم بالجواز من باب العذر و الحرج و هما لا ينفيان الأحكام الوضعية.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١٠ : «عليه خبر جعفر بن ناجية».

أقول: مضافا إلى صحيحة صفوان قال: قال أبو الحسن رحمته الله سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة؟ فقلت لا أدري، فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها؟ و قال رحمته الله عليه دم إذا بات (الوسائل، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٥ و ٦) مقتضاه هو ثبوت الدم لكل ليلة بات في غير منى و في نسخة وسائل بات ليالي منى بمكة قال في المعتمد هو اشتباه و المذكور في التهذيب و الاستبصار و كل من روي عنهما هو بات ليلة من ليالي منى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٢، س ١٤: «لا يبعد حمل الخبر المذكور».

أقول: ولعل وجهه هو ترك الاستفصال في بعض الأخبار ولكن يكفي إطلاق ما دل على أن البيوتة في غير منى يوجب الكفارة كصحيح صفوان فإنه يصدق على كل ليلة ليلة هذا مضافا إلى المشهور فالأحوط أن لم يكن الأقوى هو التعدد.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٢، س ١٧: «الظاهر عدم عمل الأصحاب».

أقول: بل حملهما في الجواهر على التقيّه لموافقتهما للعامة.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٢، س ١٩: «لعدم دليل يساعد عليه».

أقول: وقد عرفت أن قوله عليه السلام في صحيح صفوان عليه دم إذا بات هو ثبوت شاتين لليلتين.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٣، س ٢: «فلا بد من الاحتياط».

أقول: لأن العقوبة المعلومة تستصحب فلا استصحاب مقدم على البرائة هذا لو لم تستفد من الأخبار لزوم شاتين وإلا فلا حاجة إلى الاستدلال بذلك كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٣، س ٤: «بمنى ليلا حتى تجاوز».

أقول: وما ورد في النصوص هو الغروب وقال في (الجواهر، ج ٢٠، ص ٤٠) والضرورة تقتضي كون المراد من الغروب هو المغرب الشرعي فراجع ويشهد له قوله خبر ابن عمار «إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح» للتعبير عنه بالليل كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ٤ : «نصف الليل فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: و الظاهر ان تمام الليل بطلوع الفجر و عليه فنصف الليل حوسب من المغرب الشرعي الى طلوع الفجر، راجع كتاب الحج لاستاذنا الداماد رحمته الله (ج ٣ ، ص ٦٨٩) و يشهد له قوله رحمته الله فلا ينفجر الصبح إلا و هو بمنى، الحديث، فانه مشعر بان آخر المبيت هو الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١١ : «المقام لزوم الكون بمنى».

أقول: ولا يخفى عليك أن مفاد صحيح العيص هو جواز الاكتفاء بالكون حال انفجار الصبح في منى، فيعارض ما دل على لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل، اللهم إلا أن يقال إن صحيح العيص أعم فيقيد بصحيح معاوية الدال على لزوم الكون بمنى من حين انتصاف الليل لمن لم يكن فيه من اول الليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٤ : «معاوية السابق جواز الخروج».

أقول: المذكور في ص ٥٣١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٥ : «هذا غير ما يقال من أن أقصى».

أقول: أي و هذا غير ما يقال للكفاية المسمى من بيتوته المنى من أن الكفارة تترتب على من يكون خارجا عن المنى من أول الليل الى آخره فمن يكون فيها بمقدار المسمى لا يكون مشمولاً لدلة الكفارة مع امكان الايراد عليه بان ذلك في الكفارة لا الحكم التكليفي و المقام هو الثاني.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٧ : «الواجب هذا المقدار».

أقول: أي المسمى من بيتوته المنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٨ : «وما ذكر وإن كان».

أقول: أي وما ذكرناه من أن المستفاد من الأخبار الواردة في المقام لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل و ان كان خلاف المشهور إلا أنه مقتضى الجمع الدلالى بين الروايات المعمول بها و لا وجه للعمل بما ذهب اليه المشهور مع عدم مساعدة الدليل و مخالفة المشهور في مثل ما ذكر لا بأس به لان المخالفة في الفهم لاغير كما لا يخفى، ولكن مع ذلك ما ذهب اليه المشهور هو الاحوط بل لم يذكر الشيخ في مناسكه إلا صورة خروجه بعد نصف الليل و الظاهر منه هو لزوم البيتوة من أول الليل الى نصفه فراجع و على ما ذكره المصنف من كان في منى حال انتصاف الليل يكفى في درك الواجب و لا كفارة عليه و أما من لم يكن فيها في هذا الحال يمكن القول بوجوب الكفارة عليه و ان بقي فيها الى انفجار الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤ ، س ٢ : «وجوب الرمي في الحادي عشر».

أقول: ولا يخفى عليك أن ارم الجمرة غير ارم الحصاة اليها فان المستفاد من الأول هو الاصابة بخلاف الثانية، و ما ورد مثل قوله ارم في كل يوم و قوله و قل كما قلت حين رميت جمرة العقبة أو قوله فابدأ بالجمرة الأولى فارمها أو قوله يرمى الجمرة الوسطى ظاهر في الاصابة فلا وجه لما قبل من عدم لزوم الاصابة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤ ، س ٢٠ : «يعيدها على الوسطى».

أقول: و لاحاجة الى تكرار الجمرة الأولى لأنها بعد تكرار الوسطى و جمرة العقبة تقع في المرتبة الأولى كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٣ : «قد فرغ وإن كان رمى».

أقول: قوله «و قد فرغ» يدل على عدم الترتيب بين الأولى و الأخيرتين إذا أتى باربع فاذا اتم نقصان الأولى لا يلزم تكرار الأخيرتين بخلاف ما إذا لم يات باربع فان الترتيب لازم المراعات كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٥ : «فليرم الوسطى بسبع».

أقول: أي فليرم الوسطى و الأخرى بسبع لوضوح بطلان المتأخر مع كون الرمي في السابق أقل من الأربع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٥ : «رجع فرمى بثلاث».

أقول: أي فرمى خصوص الوسطى بثلاث الباقي و لاحاجة الى تكرار العقبي لوضوح كفاية الأربع في تحقق الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ١٢ : «لا يبعد الانصراف عن صورة».

أقول: وفيه منع إذ ربما يعرض للرامي شغل يدعوه الى الترك فلا يكون الترك بدون الداعي حتى يقال أن الرامي لا يترك العمل إذا كان ملتفتا، و بالجملة ترك الاستفصال في الروايات كاف في الإطلاق و شموله للعامد أيضا و ان كان الأحوط هو الاعادة في العامد فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٢ : «ثم العظمى؟ قال:». أقول: المراد من العظمى هو الأولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٣ : «إن كان من الغد».

أقول: ذهب في المعتمد الى وجوب القضاء في الرابع عشر أيضا باطلاق الخبر، ولكنه يقيد بخبر عمر بن يزيد أي خبر يعمل الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٦ : «يشكل استفادة وجوب الترتيب».

أقول: لعله من جهة أن الانشاء الواحد لا يقبل أن يكون واجبا من جهة ومستحبا من جهة، وعليه فلا يرد عليه ان الانشاء متعدد فبالنسبة الى جهة يفيد الوجوب و بالنسبة الى اخر لا يفيد، ولكن الأمر الذي تسهل الخطب هو أن الاجماع كاف لأفادة ثبوت الترتيب، هذا مضافا الى أن تعدد المتعلق يوجب تعدد الانشاء، ففي المقام تعلق الانشاء بالترتيب وقيد، فرفع اليد عن وجوب القيد لا يلزم رفع اليد عن وجوب الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٧ : «بل الظاهر منه صورة».

أقول: وفيه كما في المعتمد (ج ٥ ، ص ١٩٧ حيث أنه لم يذكر فيها سبب الترك كان هو النسيان أو الجهل، بل المذكور فيها أنه عرض له عارض فلم يرم و هذا يشمل الناسي والجاهل بل يشمل الترك عن التساهل و التسامح في إتيان الرمي و نحو ذلك من الموانع و العوارض، فالميزان ما يمنعه عن أداء الواجب على أنه لو ثبت التدارك في مورد النسيان ففي مورد الجهل أولى لأن مورد النسيان لا تكليف أصلا بخلاف مورد الجهل فانه يمكن التكليف في مورده انتهى و يمكن أن يقال

أن ظاهر تفريع قوله فلم يرم على عروض العارض هو اضطرابه الى عدم الرمي فلا يشمل الناسي والجاهل والمسامح إلا بالاولوية.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٧، س ١: «بالليل ويضحى ويفيض».

أقول: إطلاق الليل يشمل ليل السابق على اليوم واللاحق عليه.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٧، س ١٠: «عذر عرفى مشكل».

أقول: والأحوط هو الاقتصار فيما ذكر في الرواية من الخائف والمريض الذي يستطيع أن يرمى بالمباشرة في الليل والراعى، ولا يتعدى عن هذه الموارد إلا في الموارد التي يعلم بعدم الخصوصية بالنسبة إليها.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٧، س ١٠: «وأما الرمي عن المعذور».

أقول: ربما يقال لا حاجة الى الاذن والاستتابة لعدم ذكرهما في أخبار الباب مع أنها في مقام البيان فلا حاجة الى إذن المعذور أو وليه اللهم إلا أن يقال إن هذه الأخبار في مقام بيان عدم سقوط الواجب يعذر الخارج و أما الخصوصية الأخرى فليست في مقام بيانها فليعمل فيها بحسب القاعدة فيها ثم ان اتى النائب ثم رفع العذر في الوقت، فهل يجب اعادة الرمي بيد الخارج الذي رفع عذره أم لا؟ ذهب جماعة الى عدم الحاجة الى الاعادة أخذاً باطلاق الروايات وقاعدة الاجزاء ولكن يمكن أن يقال ان قاعدة الاجزاء محل اشكال، فيما لم يصرح به في الأخبار الخاصة، وأما الروايات فهما مقيدة بصحيفة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام سألت عن الرجل يطاف به و يرمى عنه قال فقال نعم إذا كان لا يستطيع (الوسائل، ج ١٠،



ص ٨٤، ح ١٠ من باب ١٧ من أبواب رمى جمرة العقبة) و ظاهره عدم استطاعة الرمي في تمام الوقت واقعا، والقول بان مع العلم بعدم الاستطاعة في جميع الوقت يشمل الرواية، غير سديد لأنه بعد كشف الخلاف لا مورد للرواية بل ينفع قاعدة الاجزاء لو تمت اللهم إلا أن يقال إن إطلاق ساير الروايات أقوى لأنها في مقام البيان فالقيد يحمل على الاستحباب فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٧، س ١٣: «ولا يخفى أن المعذور».

أقول: ولعل مقصوده أن الموضوع في هذه الأخبار هو من لم يتمكن عن الرمي كما يشهد له قوله ثم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه فهذا المعذور غير المعذور الذي لا يتمكن من الرمي يوما ولكن يتمكن منه ليلا و عليه فالذي لا يتمكن عن الرمي في اليوم ولكن يتمكن منه في الليل لا يجوز له الاستتابة في اليوم، نعم فيما إذا لم يتمكن منه مطلقا يجوز له ذلك كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٨، س ٤: «إن كان الفائت رمي جمرة».

أقول: وهنا فروع مذكورة في مناسك الإمام المجاهد عليه السلام للخلل، منها أنه لو شك بعد مضى يوم الرمي في أنه هل رمى أم لا؟ فلا يعتنى بشكه و لعل وجهه أنه شك بعد الوقت فالدليل في عدم اعتبار الشك بعد الوقت و ان اختص بالصلاة ولكن حيث لا خصوصية للصلاة يمكن التعدى عن مورده الى ساير الموارد، هذا مضافا الى امكان أن يقال إن الشك بعد المحل الشرعي عنوان يشمل الشك بعد الوقت فان الوقت محل شرعى و عليه فيمكن التمسك بقاعدة التجاوز أيضا لا يقال

أن مورد قاعدة التجاوز هو اجزاء الصلوة فالقدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الأخذ بالاطلاقات، لانا نقول أن القدر المتيقن ان أوجب الانصراف فهو وإلا فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، كما قرر في محله، راجع المجلد الثالث من تعليقه الاصفهاني على الكفاية، ص ٣٠٠ مع ملاحظة تعليقتنا عليها على أن بعض الرواية يكون فيها اداة العموم و معها لاحاجة الى مقدمات الاطلاق في مدخول الاداة كما توهم كموثقة اسماعيل بن جابر قال عليه السلام كل شيء يشك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه هكذا أفاده استاذنا العراقي (مد ظله العالي) في فقه الحديث، و منها أنه لو شك بعد الرمي في أنه واجد للشرائط أم لا يبني على الصحة لقاعدة الفراغ لعدم اختصاصها بخصوص الصلوة كموثقة محمد بن مسلم قال عليه السلام كل ما شككت فيه مما قد مضى فاقضه كما هو و لا صدر و لا ذيل للرواية فلاوجه للتشكيك في إطلاقه كما لا يخفى و منها أنه لو شك حال رمي العقبة في أنه أتى برمي الأولى أو الوسطى أم لا، فلا اعتناء له لانه شك بعد المحل الشرعي، فيشملة قاعدة التجاوز و هكذا لو شك في أنه أتى بالأولى أو الوسطى مع الشرائط أم لا فلا اعتبار لقاعدة الفراغ. و منها أنه لو ايقن بترك رمي إحدى الجمرات بعد مضى اليوم فقد ذهب الإمام المجاهد عليه السلام الى كفاية فضاء رمي الجمرة العقبة و لعله من جهة شمول قاعدة التجاوز للاولى و الثانية لان محلها قبل الجمرة العقبة بخلاف الجمرة العقبة، فان محلها باق لعدم وجود جمرة بعدها، و عليه فالعلم الاجمالي لينحل بوجوب رمي العقبة و يجرى قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين ولكنه مشكل لان محل رمي العقبة أيضا مضى بمضى وقت الرمي وفوته فقاعدة

التجاوز بالنسبة الى الجمرات الثلثة متساوية و مجرد تقدم التكويني و الخارجي لاوجب تقدم شمول قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين و عليه فيتعارض شمولها بالنسبة الى كل واحد من الحجرات الثلثة و مقتضاه هو الاحتياط بقضاء كل واحد من الثلثة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٨ ، س ٧ : «الشك في المحل بالنسبة».

أقول: و حيث كان الشك في المحل، لايجرى قاعدة التجاوز فيه و مع عدم جريانها يفعل العلم الاجمالي لأن الاتيان بالاخيره يصير معلوما و الأولين يكونان مجرى لقاعدة التجاوز، ولكن يشكل ذلك بأن مع الشك في الأخيرة لا علم بمضى محل الثانية لأنه يمضى محله بالدخول في الأخيرة، و هو غير معلوم، و هكذا بالنسبة الى الأولى لا علم بمضى المحل لأنه فرع العلم بالدخول في الثانية و هو غير ثابت لاحتمال اتيان الأولى و الثالثة دون الثانية اللهم إلا أن يقال مع العلم باتيان الاثنين و العلم بعدم الواحدة من الجمرات يحكم باتيان الثانية و الثالثة لأن الأولى أمرها دائرة بين العلم باتيانها أو بمضى محلها فتأمل و كيف كان فكل مورد لم يثبت الدخول في الغير لا يكون مجرى لقاعدة التجاوز و مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط و مما ذكر يظهر أن الحكم فيما إذا كان الفائت أقل من أربع هو الاحتياط بوجوب التكميل في كل جمرة كما دل عليه الصحيح، و لا مجال للأخذ بقاعدة التجاوز لعدم مضي المحل بالنسبة الى ما دون الأربعة، و عليه فمقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط، كما دل عليه النص و لا يدور الأمر بين التخصيص

لقاعدة التجاوز و بين حمل هذا الصحيح على الاستحباب، لما عرفت من أنه لا مورد للقاعدة بعد بقاء المحل للآتيان بما دون الأربعة.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٩، س ٤: «أن يرمى الجمار».

أقول: و لو نسي بعض الجمرات فحكمه باطلاق الخبر كذلك، بل الحكم هكذا لو نسي بعض العدد من جمرة أو جمرات على الأحوط، لاحتمال صدق عنوان نسي أن يرمى الجمار، هذا مضافا الى قوله «بعضها» في خبر عمر بن يزيد بالنسبة الى وجوب الاعادة في العام القابل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٩، س ١٦: «و قيل بتقييد الخبرين».

أقول: و هو الأقوى بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمر بن يزيد المنجبر بعمل الأصحاب عموم و خصوص أو الأطلاق و التقييد.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٠، س ١: «بالشهرة محمولة على الندب».

أقول: و الحمل على الندب باعتبار نفى الشيء في الخبرين، فهو قرينة على أن المراد من قوله «فعلية أن يرميها من قابل» هو الاستحباب لا الوجوب، ولكن حمل الرواية من هذه الجهة على الاستحباب لا ينافي كونها مقيدة بالنسبة الى الخبرين، من جهة أيام التشريق بل الحمل على الندب، لا وجه له بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمر بن يزيد عموم و خصوص و مقتضاه هو حمل نفى الشيء على العام الحاضر، فيجب عليه بمقتضى خبر عمر بن يزيد الرمي في العام القابل جمعا بين الأخبار، و عليه فالأحوط هو القضاء في العام القابل.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٠، س ٢٠: «فإن أصابه لم يكن له».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإصابة تصدق على قتل الصيد وهكذا أخذ الصيد، فإن الظاهر أنه أيضا أصابة، ولو لم يقتله، وأما أكل لحم الصيد أو إراة الصيد فلا يكون أصابة فلا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢، ص ٥٤١، س ١: «من أتى النساء».

أقول: ولا يخفى أن اتیان النساء ظاهر في الوطى، كما يشير اليه قوله تعالى ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فلا يشمل التقبيل واللمس، ولا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢، ص ٥٤١، س ٦: «يجمع بينهما بتقييد».

أقول: فيكون الشرط هو الاتقاء من الصيد والنساء في احرامه.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ٥: «لكون الصحيح المذكور».

أقول: أي المذكور في الصفحة السابقة وهو صحيحة معاوية بن عمار، الدالة على أن الشرط هو الاتقاء في حال النفر عن الصيد.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ٥: «و ظاهر أنه لا مجال».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد ذهاب المشهور الى الخبرين علم أن المشهور لم يعملوا باطلاق الرواية حيث دلت على أن الشرط هو الاتقاء عن الكبائر، والخبران دلا على أن الشرط هو الاتقاء عن الصيد والنساء، كما أن المشهور لم يعملوا

لصحيحة معاوية بن عمار فالمشهور أخذوا بالرواية بعد تخصيص الكبائر بالصيد والنساء، وجعلوا إياها شاهدة على أن الصحيح المذكور موافق للعامة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ١٤: «فادعى عليه الاجماع».

أقول: ثم يقع الكلام في أن الدليل هل يشمل المغمى عليه أم لا؟ يمكن أن يقال مقتضى الخطاب بالبيتوته بقوله فبت و يقوله بات هو عدم الشمول لان التكليف متوجه الى الملتفت فيجوز الخروج لمن كان مغمى عليه عند الغروب الشرعى.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ١٥: «و منها قول الصادق عليه السلام».

أقول: والمساء ان كان أعم من الليل فليقيد حسن الحلبي بصحيحة ابن عمار و ان لم يكن أعم فهو معارض مع صحيحة ابن عمار فالترجيح مع صحيحة ابن عمار لذهاب المشهور اليه.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٣، س ٤: «عدم جواز النفر».

أقول: هنا سؤال و هو أن من كان معذورا عن الرمي في اليوم الثاني عشر و رمى في ليله و ذهب الى مكة بعد انتصاف الليل أو من ليس بمعذور و رمى في صباح يوم العيد و ذهب الى مكة هل يجوز له عدم الرجوع الى المنى أو لايجوز؟ بل يجب عليه الرجوع للآيتين بالنفر الواجب بعد الزوال؟ يمكن القول بوجوب الرجوع، لاطلاق قوله في صحيحة معاوية إذا اردت أن تنفر فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس. الخ و الحكم بجواز الذهاب الى مكة لإتيان الطواف و السعى ليس حكما بجواز النفر، و عليه فالواجب عليه هو امران أحدهما الرمي و ثانيهما هو النفر بعد الزوال في اليوم الثاني عشر فمن خرج من منى الى مكة قبل الزوال

يجب عليه العود للتيان بالنفر الواجب عليه بعد الزوال نعم من لم يأت و مضى الوقت عصي و لم يجب العود لعدم بقاء الموضوع، اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من الروايات هو النهي عن الخروج لمن لم يخرج فاما من خرج في الليل أو الصباح فلا يكون داخلا و ساكنا في المنى حتى يخاطب لعدم الخروج بالأدلة قاصرة عن شموله فلا يجب عليه الرجوع و ان عصي بخروجه قبل الزوال، ولكن الأحوط هو الرجوع الى منى و الخروج بعد الزوال.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٣ ، س ١٤ : «فقد مر الكلام».

أقول: راجع (ج ١ ، ص ٥٤٧).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٧ ، س ٨ : «و السعى و طواف النساء».

أقول: و لا يخفى أن المحقق رحمته الله صرح في الشرايع بان افعال العمرة ثمانية: النية و الاحرام و الطواف و ركعته و السعى و التفصير (أو الحلق كما في الجواهر) و طواف النساء و ركعته (بلاخلاف أجده في شيء من ذلك فتوى و نصا إلا في وجوب طواف النساء فيها فانه يشمل بعدمه كعمرة التمتع و قد عرفت أن الاصح ما هو المشهور من وجوبه كما في الجواهر) و عليه فتقديم طواف النساء و ركعته على التقصير و الحلق في المقام سهو، و ما ذكره في الشرايع هو مقتضى ج ١ ، باب ٩ من أبواب العمرة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٨ ، س ١٦ : «أما الوجوب لدخول».

أقول: و لا يخفى عليك أن ميقات عمرة المفردة لمن كان خارجا عن مكة هو سائر المواقيت المعروفة، و هنا فرع و هو أن من احرم لعمرة التمتع من أحد

المواقيت و جاوزه ثم بعد التجاوز علم ببطلان الاحرام و لم يتمكن من الرجوع الى الميقات إلا بدخول مكة و الخروج منها الى الميقات مع أن دخول مكة لايجوز بدون الاحرام فهل يجوز له أن يحرم من ادنى الحل أم لايجوز؟ يمكن أن يقال يحرم باحرام العمرة المفردة من مكانه بعد عدم امكان الرجوع الى الميقات قبل دخول مكة، لاخبار تدل على الاحرام من مكانه لمن لم يتمكن من الرجوع، و فيه أن الأخبار المذكورة مخصوصة بعمره التمتع فلايشمل العمرة المفردة و ربما يقال يجوز الاحرام من ادنى الحل لمن وصل الى حدود الحرم فبداله أن يعتمر، كما صنع رسول الله ﷺ حيث احرم ﷺ من الجعرانه عند رجوعه من غزوة حنين (المعتمد، ج ٣، ص ٣١٤) و فيه أن الرواية الدالة على أن رسول الله ﷺ من الجعرانه، عمرة مفردة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين و ان كانت صحيحة (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٣٨) ولكنها حاكية عن فعل رسول الله ﷺ و لعله فعل لعدم امكان الذهاب الى الميقات، فهو مختص بصورة عدم امكان الاحرام من الميقات هذا مضافا الى أن الجعرانه من حدود الحرم و الاحرام منها غير الاحرام من أدنى الحل كما لا يخفى فاللازم هو ان يقال يجوز لمن لم يتمكن من الاحرام في الميقات لعمره مفردة أن يحرم من الجعرانه نعم يمكن الغاء الخصوصية من خصوص الجعرانه الى ساير حدود الحرم فتأمل. و مع عدم امكان الغاء الخصوصية فلايجوز الاحرام من غير الميقات لمن كان خارجا عن مكة فهو ممنوع من دخول مكة و الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي، فلايمكن له أن يعتمر بعمره التمتع من الميقات فعليه أن يعتمر من مكانه عمرة التمتع، و يكتفى به، كما دل عليه النصوص التي دلت على الاحرام لمن لم يتمكن من الميقات من



مكانه، نعم ان امكن أن يخرج من الحرم لزم عليه أن يخرج منه ان دخل في الحرم هذا كله مع عدم امكان الغاء الخصوصية و الانصاف أن الغاء الخصوصية ممكن لأن الجعرة من حدود ادنى الحل و ثبت بطريق صحيح ان النبي ﷺ احرم للعمرة المفردة من الجعرة قد نص للداخل بانه يحرم للعمرة المفردة من الجعرة و الحديبية و التعيم و اشباهها و هو شاهد على عدم خصوصية الجعرة نعم يحمل على القدر المتيقن و هو ما إذا لم يتمكن من الميقات فيجوز لمن تجاوز عن الميقات و لم يتمكن من الميقات ان يحرم باحرام عمرة مفردة فيدخل في مكة و يأتي باعمال العمرة المفردة ثم ذهب الى الميقات لاحرام عمرة التمتع.

قوله في ج ٢، ص ٥٥٩، س ١٠: «إلا أنه يحمل على الاستحباب».

أقول: بمعنى أنه يستحب أن يجعله عمرة التمتع، جمعا بين هذه الأخبار و ما يدل على جواز جعله عمرة مفردة، و الرجوع الى البلد أو الى أهله في يوم التروية ثم أن مقتضى اطلاق جواز جعله عمرة التمتع هو عدم الفرق بين الحج المستحب و الحج الواجب، ولكن ذهب الإمام الخميني رحمته الله في رسالته الى عدم كفاية العمرة المفردة في الحج الواجب على الأحوط إلا أن اطلاق عبارات العلماء خلافه ثم أن المتجه كما في الجواهر ارادة التمتع بها بالنية لأنها تكون قهرا و ان لم ينو، و ان افاده بعض النصوص السابقة، إلا أنه نادر لم نجد قائلًا به، بل الأصل يقتضى خلافه أيضا انتهى. هذا مضافا الى أنه مقتضى كونه جعلها متعة حكما استحبابيا فان الظاهر منه انه منوط بالنية فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٥٩، س ١٤: «فإن الحسين بن علي عليه السلام».

أقول: تعليل بقوله لا بأس.

قوله في ج ٢، ص ٥٥٩، س ١٩: «ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة».

أقول: أي و لا بأس بالعمرة المفردة في ذي الحجة عمن لا يريد الحج المستحب و أما من عليه الحج الواجب فلا يجوز له أن يكتفى بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ٦: «إذا كان بين العمرتين».

أقول: ولا يخفى أن الأدلة قاصرة عن افادة لزوم فصل ثلاثين يوما بين العمرتين بل غايتها هو الدلالة على لزوم وقوع كل عمرة في شهر و عليه فيجوز أن يأتي بعد اتیان العمرة في يوم التاسع و العشرين، بعمرة أخرى في أول الشهر الذي بعده، ثم قد يقال أن المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من العمرة و لا ينفي الأزيد ولكنه غير ظاهر خصوصا بعد ما ورد في بطلان العمرة المفردة بالجماع قبل السعي (الوسائل، ج ٩، ص ٢٦٨) فان مفاده لزوم الصبر بعد الافساد الى أن ياتي الشهر الاخر مع أنه لو كان المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل لانفي الأزيد لجاز الاتيان بها بعد افساد الأولى، اللهم إلا أن يقال إن ذلك في من ابطل العمرة بالجماع من باب العقوبة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ٦: «بين العمرتين شهر فيدل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله لكل شهر عمرة أو قوله لكل عشرة ايام عمرة هو عمرة المفردة لا عمرة التمتع لان المفردة قابلة للتكرار دون عمرة التمتع، و عليه فلا إشكال في الاتيان بعمرة مفردة قبل عمرة التمتع إذ أدلة المنع منصرفة

عنه و هو باق على المطلوبة باطلاق أدلة محبوبة العمرة، ولو شك في مفهوم العمرة من جهة شمول قوله لكل شهر عمرة لعمره التمتع و لم يثبت الانصراف، فالقدر المتيقن غير التمتع، و حيث أن دليل عمرة التمتع مطلق من جهة كونها مسبقة بعمرة مفردة و عدمه يمكن الأخذ باطلاقها و القول بصحة عمرة التمتع بعد عمرة مفردة من دون فصل بالعشر ولكن يشكل ذلك بالنسبة الى الاتيان بعمرة مفردة بعد الاتيان بحج التمتع فان المفروض أن شمول قوله لكل شهر عمرة لمثل من اتى بحج التمتع غير واضح فليات بعمرة مفردة بقصد الرجاء حينئذ اللهم إلا أن يستدل بمطلقات العمرة كقوله بِإِشْرَافِهِ في صحيحة معاوية المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء و أفضل العمرة عمرة رجب (وسائل ، ج ١٠ ، ص ٢٤١) و غير ذلك، لا يقال ان عند الشك في مفهوم العمرة أنها مفردة أو التمتع يمكن القول بارادة الجامع و هو المقسم إذ يصح تقسيم العمرة الى التمتع و المفردة و عليه يعم كل عمرة فلا يجوز الاتيان بعمرة التمتع بعد الاتيان بعمرة مفردة لانا نقول أن الجامع بعيد عن الازهان، ولكن الانصاف منع البعد و الجامع يشمل العمرة مطلقا و باعتبار الجامع يعم كل شهر، نعم يمكن أن يقال إطلاق دليل عمرة التمتع من دون تفصيل بين مسبوقتها بعمرة مفردة و عدمها أقوى، و عليه يمكن القول بکراهة عدم الفصل بين عمرة مفردة و عمرة التمتع، هذا مضافا الى امكان أن يقال ان قوله لكل شهر عمرة أو في كل شهر عمرة، في مقام نفى اختصاص العمرة بشهر خاص كالحج كما يشير اليه قوله «المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء» إذ ذلك التعبير في مقابل اختصاص الحج بذی الحجة أو اشهر الحرم، و عليه فلا يدل على اعتبار الفصل بين العمرتين أصلا لا الشهر و لا العشرة بل يجوز الاتيان بالعمر متتابعاً.

لا يقال أن حد الأقل تعين بقوله في خبر علي بن ابي حمزة حيث قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة في السنة مرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع؟ قال إذا دخل فليدخل ملبياً و إذا خرج فليخرج محلاً، قال و لكل شهر عمرة، فقلت يكون أقل فقال في كل عشرة أيام عمرة ثم قال و حقت لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر قلت و لم ذلك قال كنت مع محمد بن ابراهيم بالطائف و كان حكماً دخل دخلت معه (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٤) لأننا نقول الظاهر من الأخبار هو عدم اختصاص العمرة بشهر دون شهر و جواز الاتيان بها في جميع الشهور و لذا لا ينافي قوله و لكل شهر عمرة مع قوله في كل عشرة أيام عمرة و الرواية لا تنفي المشروعية في أقل من العشرة إذ هو في جواب السائل حيث أنه سئل عن أقل من الشهر أجابه بالعشرة و لو سئل عنه عليه السلام عن أقل من العشرة لا يمكن ان اجابه باقل منها و عليه فلا دليل على الفصل فيجوز الاتيان بها قبل عمرة التمتع، و بعد اتمام الحج بل بعد عمرة التمتع لاطلاق الأدلة كقوله المعتمر يعتمر في أي شهور السنة من دون تقيده بشيء كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ١٤: «بأن لكل عشرة عمرة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الرواية الأولى لا تدل إلا على أن لكل شهر عمرة فلا ارتباط له بافادته، مطلوبة العمرة في كل عشرة أيام، و أما الرواية الثانية فهي ضعيفة، نعم ورد في بعض الروايات حسن التكرار بعد ختام الحج الافراد بشرط امكان امرار الموسى عليه، ولكنه مخصوص بمورده و لا يتعدى عنه بعد احتمال الخصوصية هذا مضافاً الى ما في المستمسك من أن البطائني يعتبر حديثه لرواية



جمع كثير من الأعظم عنه وفيهم جمع من أصحاب الاجماع و جماعة من نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة و لغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال انتهى (ج ١١، ص ١٤٦) على أن جمع من القدماء و المتأخرين عملوا بالحديث كما حكى عنهم في الجواهر، فان من ذهب الى وجوب الفصل بالعشرة و من ذهب الى كراهة الفصل بما دونها عملوا بالحديث كما لا يخفى، هذا مضافا الى الروايات الدالة على لزوم فصل زمان امكن امرار موسى على الرأس فيما إذا أتى بالعمرة بعد الحج أو حج الأفراد راجع (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٩).

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ١٧: «ولاتافى بين مثله».

أقول: وجه عدم المنافاة هو أن المقصود من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من المطلوب لا نفى الزائد و لذا جمع بينه و بين قوله لكل عشرة أيام عمرة ولكن هذا صحيح بناء على ضعف رواية علي بن أبي حمزة فانها حينئذ لا يصلح شاهدة لذلك سيما بعد ما مر من بطلان العمرة المفردة بالجماع، ولكن ان قلنا بصحة الرواية فهي شاهدة لذلك و كيف كان يجوز التكرار من جهة النيابة أو رجاء.

قوله في ج ٢، ص ٥٦١، س ١: «ويشكل استفادة الإطلاق».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو أن هذه الروايات في مقام بيان أصل الترتيب و الفضيلة لا بيان الشرائط هذا مضافا الى ضعف بعضها كالنبوي و ان نسبه مرسل في من لا يحضره الفقيه و عليه فلا يشرع العمرة إلا في كل شهر مرة واحدة أو في كل عشرة مرة واحدة نعم لا بأس بالاثنيان بها مكررا بقصد النيابة أو رجاء فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٥ : « حمل خبر أبي بصير » .

أقول: ولعل وجهه هو تعارض مفهوم قوله: « و ان تعمد ذلك في أول شهر الحجة » إلخ مع خبر أبي بصير إذ مفهومه هو أن في غير التعمد ليس عليه دما فيحمل قوله في فرض النسيان في خبر أبي بصير عليه دم على الاستحباب و هكذا في الجهل بالحكم كما أن صدر صحيحة جميل أيضا يدل عليه بالمنطوق .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٦ : « الظاهر في عدم التعمد » .

أقول: وجه الظهور واضح لأن المستفاد من قوله أراد أن يقصر فحلق رأسه هو السهو .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٦ : « الصحيح المذكور بالتفصيل » .

أقول: والتفصيل المذكور لم اره في كلمات الأصحاب ولكن معذلك لا بأس بالعمل به كما لا يخفى ثم أن الرواية مربوطة بالكفارة لا الحرمة التكليفية إذ لا ملازمة بينهما و التمسك بها لحرمة الحلق بعد الإخلال من احرام عمرة التمتع و قيل الاحرام للحج كما ترى، خصوصا مع احتمال أن يكون المراد هو الحلق للإحلال من عمرة التمتع لكان التقصير أو الحلق قبل احرام التمتع كما ربما يظهر من الجواهر و كيف كان فلا دليل على حرمة الحلق بعد الإحلال من عمرة التمتع كما ذهب المشهور الى جواز الحلق فتدبر جيدا، ثم على تقدير حرمة الحلق فهي مختصة بمن أراد الحج و تمكن منه كما يظهر من صحيحة جميل فلا يشمل من لم يتمكن من احرام الحج فيشملة عمومات ذاته على الأحوط بالتقصير من جميع الاشياء حتى الحلق .

قوله في ج ٢، ص ٥٦٢، س ٦: «قد سبق الكلام فيما».

أقول: راجع ص ٣٣٥.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٢، س ١٥: «صد العدو بعد التلبس».

أقول: لخصوصية للعدو بل الملاك هو الصد بوسيلة الأشخاص و أما لو كان من جهة حدوث الحوادث كالطوفان أو من جهة منع السبع فظاهر العبائر عدم التعرض له و لعله من جهة انصراف الأدلة عن امثاله فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٢، س ١٩: «وخبر زرارة عنه عليه السلام».

أقول: والظاهر أن الخبر صحيح لأن السند هكذا محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن احمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن زرارة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٢، س ٢٠: «المصدود يذبح حيث يشاء».

أقول: هذا الخبر باطلاقة يشمل الصد عن الدخول في مكة بعد الاحرام لعمره مفردة و لعمره التمتع و الصد عن الذهاب الى الموقفين بعد الاحرام للحج و هل يشمل الصد عن اعمال العمرة بعد الدخول في مكة صرح في الجواهر بشموله حتى بالنسبة الى بعض الأعمال كالسعى فقط أو الطواف فقط بل الظاهر شموله لمن حبس لاداء الدين مع كونه معسرا أو حبس ظلما أو طولب بمال لم يمكنه الدخول في مكة أو المسجد للاتيان بالأعمال ثم أن اطلاقه يشمل ما إذا امكن الاستتابة فيستفاد من صحيحة زرارة الدالة على التحلل بالذبح مع اطلاقات

الاستتابة اللهم إلا أن يقال إن اطلاق الصحيحة أقوى و الأحوط هو الجمع بين الاستتابة و التحلل إذا امكن الاستتابة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ٢ : «ليس صدا مطلقا».

أقول: و فيه أن منع العدو جزء اخير لتحقيق الصد إذ المفروض عدم القدرة من طى طريق اخر من جهة قصور التفقه فانحصر طريقه بما منعه العدو فيصدق عليه المصدود بصد العدو عن الطريق الممكن و هو كاف في ترتب الحكم عليه هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ٤ : «بل يندرج فيمن فاته».

أقول: ولكن قبل السلوك لا يندرج لان الفوت لم يتحقق بالفعل فاذا سلكه الى أن يفوت الحج يندرج فيمن فاته الحج فيتحلل بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ١٠ : «على شمول الإحصار للصد».

أقول: بحسب اللغة لان الحصر لغة بمعنى المنع و لم يكن موضوعا للحصر بالمرض ، خاصة بل معناه اللغوي مطلق المنع و الحبس و منه قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْآيَةَ﴾ .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ١٢ : «للإشكال في حجية الاستصحاب».

أقول: و في الإشكال منع لأن استصحاب الحكم مقدم على استصحاب عدم الجعل الأزلي لكون الشك فيه ناش عن بقاء الناقض و عدمه كما لا يخفى.



قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٦ : « البعث لكنه يكتفى » .

أقول: أي البعث الى منى ليذبح فيه .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٦ : « من جهة الأخبار الحاكية » .

أقول: الدالة على الذبح في محل الصد .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٨ : « أما نية التحلل » .

أقول: و أما ضميمة التقصير أو الحلق بالذبح في التحلل فهي أيضا لا دليل لها

إلا ما روي عن أن النبي ﷺ نحر و قصر فمقتضى الاحتياط هو ضميمة التقصير

بأخذ الشعر أو الأظفار و أما الحلق فلا دليل له كما لا يخفى .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ١١ : « لا يدل على اعتبار » .

أقول: لان غايته هو قصد العمل و هو النحر أو الذبح .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ١٤ : « يكفي في رفع الشك إطلاق » .

أقول: لعدم تقييد الذبح و النحر بقصد التحلل .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ١ : « على المحصور » .

أقول: هنا سؤال و هو أن المحصور هل يشمل المغمى عليه الذي لا يدرك أحد

الموقفين؟ ربما يقال أنه غير مشمول لأن المريض ملتفت و إنما حصره المرض

بخلاف المغمى عليه فانه لا يلتفت أصلا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ٤ : «سألته عن رجل احصر».

أقول: و السؤال عام يشمل العمرة و الحج كليهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ٥ : «فإذا كان يوم النحر».

أقول: ظاهره يوم العيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ٨ : «إن كان مرض».

أقول: ولعل المفروض، هو صورة الاضطراب بالرجوع و عدم التمكن من الصبر

الى أن يبلغ الهدى، فهو استثناء عن قوله و ان كان في عمرة فلينتظر هذا دخول
اصحابه مكة إلخ، فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ١١ : «فإن الحسين بن علي عليه السلام».

أقول: ولعله علة لقوله «فإذا برء فعليه العمرة واجبة». و المقصود من البرء هو

البرء بعد التحلل بالنحر أو الذبح، فان العلة و هو فعل الحسين عليه السلام كان كذلك،
فيدل الرواية على لزوم الاتيان بالعمرة المفردة بعد التحلل بالذبح في العمرة سواء
كانت العمرة عمرة مفردة أو عمرة التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ١٦ : «بالبیت و بالصفاء و بالمروة».

أقول: ضميمة طواف الصفا و المروة، يدل على أن المراد ليس مجرد طواف

النساء و إلا فمن المعلوم أن في طواف النساء ليس له السعي بل هو عمرة مفردة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ١٧: «سواء كان النبي ﷺ».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن كبرى مطوية وهي أن المحصور لا تحل له النساء بالذبح، و عليه فلا يختص ذلك بالمحصور في خصوص العمرة كما دل عليه صحيحة معاوية أخرى في ج ١، باب ١ من أبواب الاحصار فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٧، س ١٤: «الجمع بحمل ما دل».

أقول: والاحوط هو العمل باطلاق ما دل على وجوب البعث.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ٧: «كفاية طواف النائب».

أقول: لادليل لكفاية طواف النساء من النائب بل اللازم هو إتيان النائب بما يجب على المنوب عنه و هو العمرة في عمرة المفردة، كما دلت عليه صحيحة معاوية ابن عمار، و أما في غير العمرة المفردة فمقتضى إطلاق صحيح البيزنطي «عن محرم انكسرت ساقه أي شيء تكون حاله و أي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء قلت من النساء و الثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم» الحديث، هو عدم الحاقه الى شيء اخر غير الهدى في التحلل فلا حاجة في الحج (سواء كان ندبا أو واجبا) الى غير الهدى في التحلل كما لا حاجة الى غيره في عمرة التمتع، لاختصاص صحيحة معاوية بن عمار بعمره مفردة و حمل صحيح البيزنطي على التقية كما في الجواهر مع امكان الجمع الدلالى بينه و بين صحيحة معاوية بالإطلاق و التقييد كما ترى راجع المعتمد (ج ٥، ص ٤٥٢) اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من قوله ﷺ في ذيل صحيحة معاوية بن عمار كان النبي ﷺ مصدودا و الحسين عليهما السلام محصورا على أن الحكم في كل محصور، هو

كذلك فالتحلل من النساء يحتاج الى الطواف بالبيت وبالصفا والمروة فيعارض مع صحيحة البنظي، ويقدم صحيحة معاوية بن عمار من جهة مخالفتها مع العامة و موافقة و صحيحة البنظي للعامة هذا مضافا الى عدم عمل المشهور بصحيحة البنظي، و عليه فكفاية الطواف فقط للتحليل النساء في الحج المندوب محل تأمل، اللهم إلا أن يقال إن مقتضى القاعدة هو تحليل المحرمات بالتحلل بالذبح و بقي (و) النساء و محللها هو الطواف كما يظهر من الأصحاب، و يدل عليه صحيحة معاوية ابن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل نسي طواف النساء حتى دخل أهله قال لا تحل له النساء حتى يزور البيت و قال يأمر من يقضى عنه أن لم يحج» الحديث و في اخر فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٩-٤٦٨) و مقتضى التعليل هو كفاية الطواف في ما اذا كان نائبا أو نذر، نعم من استقر عليه الحج أو كان مستطعيا في العام القابل يجب عليه الحج.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ١٠: «إطلاق قوله عليه السلام».

أقول: فيه منع لاختصاصه بالعمرة المفردة فلا يشمل عمرة التمتع و لا الحج اللهم إلا أن يستدل بذيل صحيحة معاوية على و هو قوله كان النبي ﷺ إلخ بناء على كونه حاكيا عن كبرى مطوية و هي أن كل محصور يكون كذلك هذا مضافا الى قوله والمحصور لا تحل له النساء في صحيحة معاوية (ج ١، باب ١ من أبواب الإحصار).

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ١٤: «أن مشروعية النيابة».

أقول: راجع ص ٢٧١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨ ، س ١٦ : «في الحج الواجب».

أقول: فيما إذا لم يكن عاجزا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨ ، س ١٧ : «حيث يمكن أن يجب العود».

أقول: وعليه فيعود بنفسه ان أمكن و إلا يسبب للحج كالحج الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩ ، س ١٧ : «لا يبعد أن يكون».

أقول: وعليه فقوله «ليمسك الان على النساء إذا بعث» يحمل على ما إذا كان وقت الامساك مع وقت البعث متحدا بان لا يضل بين كشف الخلاف و البعث زمان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩ ، س ١٩ : «وأما صورة زوال العارض».

أقول: ويدل عليه ج ١ ، باب ٣ من أبواب الاحصار و الصد صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا احصر الرجل بعث بهديه فاذا أفاق و وجد في نفسه خفة فليمض ان ظن أنه يدرك الناس فان قدم مكة قبل أن ينحر الهدى فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك و ينحر هديه و لا شيء عليه فان قدم مكة و قد نحر هديه فان عليه الحج من قابل و العمرة قلت فان مات إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٧٣ ، س ١٥ : «فقد تقدم الكلام فيه».

أقول: لم أجده.

قوله في ج ٢، ص ٥٧٤، س ٢: «ورد التقييد بإردائهن».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإرادة من الحيوانات مذكورة من باب أحد مصاديق الخوف منها الذي أشير إليه في الأخبار كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة حريز كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله وإن لم يردك فلا تردده (الوسائل، ج ٩، ص ١٦٦) ويشهد لذلك هو قوله وإن لم يردك فلا تردده في الذيل فإنه عكس الخوف، فيعلم منه أن الإرادة موجبة للخوف وعليه فالتقييد بالخوف أولى لأنه أعم من الإرادة وليس مقيدا بها لذكرها من باب أحد المصاديق كما جعله كذلك الشيخ الأعظم في مناسكه وما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل النهي في غير صورة الإرادة والخوف على الكراهة بل المراد من النهي هو الحرمة وإنما استثنى منه صورة الخوف.

قوله في ج ٢، ص ٥٩٠، س ١٠: «أما لزوم الجدي».

أقول: وأما حرمة ذلك فقد دل عليه صحيحة معاوية إذا حرمت فائق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفارة.

قوله في ج ٢، ص ٥٩٠، س ١٢: «إنما جعل عليه هذا».

أقول: ولعل مقتضى التعليل هو عدم اختصاص الحكم بالمذكورات فيشمل الحكم غيرها من حشرات الأرض بعموم التعليل.

قوله في ج ٢، ص ٥٩٣، س ٢: «في آخره بل يشهد له».

أقول: حيث قال فعليهم مثل ذلك وأشار به إلى المذكور قبلا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ٥ : «في القتل فكذا في الكل».

أقول: الذي يدل عليه قوله محرمون على صيدة إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ٧ : «الإشارة إلى الصيد».

أقول: فيكون المفاد فعلیهم مثل الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ١٢ : «جهة أن ترك الاستفصال».

أقول: أي ترك الاستفصال عن كونه محرماً أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٠٨ ، س ٢ : «بظهورها ينصدم ظهورها».

أقول: وفيه مقتضى القاعدة هو تقييد المطلقات، بما ورد في خصوص فداء الصيد و عليه يبقى ظهور المطلقات (في غير فداء الصيد) على ما عليه، و القول بان صيغة واحدة إذا رفع اليد عن ظهورها بالنسبة الى تعيين مواردها لا يبقى لها ظهور في الباقي، غير جار فيما إذا تعددت الصيغة و لو بالعطف كقوله اغسل للجمعة و الجنابة. و على ما ذكر فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الصيغة في احرام الحج و ان انصدم ظهور الصيغة في العمرة المفردة بصحيح ابن حازم، و في عمرة التمتع بصحيح معاوية بن عمار قال: «سألته عن كفارة المعتمر أين تكون قال بمكة إلا أن يؤخرها الى الحج فتكون بمنى و تعجلها أفضل واجب الى» (الوسائل، باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٤) فالمحصل من جميع الأخبار هو لزوم الذبح بمنى في احرام الحج، و التخيير في الذبح بين مكة و المنى في احرام عمرة التمتع بل عمرة المفردة و ان بعد و شذ و قوع ذلك لعدم وجود الداعي للذهاب الى

منى في عمرة المفردة، هذا كله بحسب الصناعة الفقهية في الجمع بين الأخبار، ولكن المحكى عن المشهور هو أن كل ما يلزم المَحْرَم من فداء سواء كان لأجل الصيد أو بسبب غير الصيد يذبحه بمكة إن كان معتمرا و بمنى إن كان حاجا، بل قال في المدارك هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا، فإن ثبت اعراض المشهور عن صحيحتين وإلا فلا وجه لرفع اليد عنهما، ولعل المشهور اجتهدوا في الجمع بين الأخبار لأنهم اعرضوا عنهما وكيف كان فالأحوط هو ما ذهب اليه المشهور. ثم إن من لم يذبح في مكة والمنى و ذهب الى أهله فهل يجوز له أن يذبح في محله أم لا لا يبعد القول بجوازه، لموثقة اسحاق بن عمار قال قلت له الرجل يخرج من حجه و عليه شيء يلزمه فيه دم يجزيه أن يذبح إذا رجع الى أهله فقال نعم (الوسائل، باب ٥٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ١) اللهم إلا أن يقال شموله للعمرة بترك الاستفصال وإطلاق الخروج من حجه فإن فيه عمرة التمتع بل عمرة مفردة في حج القرآن والآخر، إذ ولكن هذا كله بناء على نسخة يخرج من حجة و أما بناء على نسخة يخرج أي يكسب في حجة فشموله للعمرة غير معلوم إلا أن يكون المراد من الحج مجموع الحج والعمرة أو يثبت في العمرة بالأولوية هذا مع أن نسخة يخرج انسب بكلمة من وكيف كان، فلعل وجه القول باتيان الذبح في أهله رجاء كما في مناسك الشيخ من جهة البرائة في شموله موثقة اسحاق للعمرة والأقوى هو الكفاية في الحج والعمرة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٦٠٨، س ٥: «الصيد ليس أولى».

أقول: و قد مر مرارا أن التقييد أولى لقوة ظهور المقيد بالنسبة الى ظهور المطلقات، فبعد التقييد يبقى ظهور الضيحة بحالها في غير الصيد، ولكن مقتضى

صحيح ابن حازم و صحيح معاوية هو رفع اليد عن ظهورها في التعين في مطلق العمرة سواء كانت مفردة أو عمرة التمتع، ثم أن مقتضى مختار المصنف من عدم أولوية التقييد على الحمل على الاستحباب، هو عدم ثبوت التعين و مع الشك يؤخذ باصالة البرائة من التعين فله الأختيار في مكان الذبح بين مكة و المنى.

قوله في ج ٢، ص ٦١١، س ١٣: «في الصحيح: قال الحكم».

أقول: ولعل منه يظهر حكم نتاج الصيد الذي لا يتمكن من العدو إذ لا خصوصية للطير و لعله لذا الحقه الإمام المجاهد في مناسكه فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ١: «قال: الأولى».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر هذه الفقرة هو صحة الأولى و مقتضى صحتها هو وجوب اتمامها.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ٤: «بالحكم والغفلة عن حالة».

أقول: ومع الغفلة عن حالة الاحرام يكون الجهل جهلا بالموضوع.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ٥: «أن الحكم مخصوص بصورة».

أقول: أي الحكم بالاتمام و الحج من قابل.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ٩: «نعم روي الصدوق في الفقيه».

أقول: ولعله يكفي في اختصاص الحكم بالعامد العالم دون الناسي الذي نسي

الحكم أو الساهى الذي نسى الموضوع أو الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد عدم

الخلاف في المسألة و كونه موافقا للأصل، إذ البطلان يحتاج الى دليل ولا إطلاق فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ١٤ : «الإحرام لكنه قيد بمفهوم».

أقول: ولا يخفى أن التقييد بالنسبة الى الحج من قابل لان المفهوم تابع للمنطوق، والمنطوق هو تعليق وجوب الحج من قابل على ما إذا وقع الرجل بامراته دون المزدلفة فبقى ما يدل عليه ظاهر الروايتين على ما عليه من الكفارة و التفريق إلا فيما لامعنى للتفريق، فان الرجوع الى المزدلفة لا وقوع له غالبا حتى يحكم بالتفريق اليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ١٦ : «أما التعميم بحيث».

أقول: وهكذا يكون التعميم للمواط محل إشكال و تأمل لانصراف الجماع عنه و ان ذهب في الجواهر الى شموله له.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٥ ، س ٢٠ : «عن الجزاء لا بد».

أقول: ولا يخفى عليك أن النسخة مختلفة ففي الوسائل «و عليه الحج» و مع اختلاف النسخة، فالشك في التكليف، و مقتضى الأصل هو البرائة فلا يجب على المرنّة اعادة الحج في الصورة المفروضة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٦ ، س ٢٠ : «بعد رفع اليد عن ظهوره».

أقول: وفي شرح التبصرة للمحقق العراقي (مد ظله العالي) و اليه أي الى العمل بالرواية ذهب جمع غفير.

قوله في ج ٢، ص ٦١٧، س ٢: «بما في صحيح ابن عمار».

أقول: قال في شرح التبصرة و في الشرايع قول عدم وجوب إعادة الحج جمعا بين موثق اسحاق بن عمار و بين صحيح ابن عمار من عدم القضاء لو جامع دون الفرج، ولكن ذلك صحيح لو كان المراد من العبث بذكره مطلق اللعب به و لو بوضعه فيما دون الفرج، و إلا فلو كان المراد العبث به بيده الفعل الشنيع المعروف، فهو موضوع اخر غير الملاعبة مع الأهل و لو بوضع ذكره فيما دون الفرج، و عليه فيحتاج الجمع المزبور على احراز وحدة الحكمين من الخارج، و إلا فلا مانع من تخصيص الملاعبة المعروفة ملحقا بالجماع لشناعته في اقتضاء القضاء أيضا، لكن الانصاف منع اختصاص الملاعبة بالذكر بغير الوضع فيما دون الفرج بل هو أيضا من مصاديقه. و بعد ذلك يمكن دعوى الجزم بعدم التفصيل في مصاديق عنوان واحد و حينئذ يصلح صحيح ابن عمار شاهدا على نفى القضاء في مطلق العبث بالذكر كما هو مختار المحقق و فيه أن الظاهر من العبث بذكره هو غير الوضع فيما دون الفرج من الأهل و هو العمل الشنيع و عليه فاعادة الحج اختصت بالصورة المذكورة.

قوله في ج ٢، ص ٦١٨، س ١٦: «بناء على أنها المفهوم».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٢، ص ٦١٨، س ١٧: «و منها خبر أبي خالد».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر أبي خالد اجنبى عن المقام، لانه ورد في مقام بيان أن الجماع كفارته بدنة و غير الجماع بقرة أو شاة أو أن الجماع بشهوة، فعليه

بدنة و الجماع بدونها يوجب البقرة، و الظاهر أنها غير معمول بها كما أن خبر خالد ضعيف فلا يكون في المقام إلا ما يدل على امراق الدم نعم يدل على لزوم الشاة عند عدم التمكن من البدنة خبر علي بن جعفر المروي بسند صحيح في (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٦) و بسند غير صحيح عن قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «أنه قال... فمن رث فعليه بدنة ينحرها فان لم يجد فشاة» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٩) أفتى به في المعتمد و عبر عنه بالصحيح ولكن الظاهر من الكلمات عدم العمل به لان مقتضاه هو شموله بقبل الاتيان الى الموثقين و بعده مع أنه لم ارا الفتوى به في الكلمات و هنا كلام لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله راجع المجلد الثالث (ص ٧٥١-٧٥٢) و تأمل فيه.

قوله في ج ٢، ص ٦١٩، س ١٠: «فقد أفسد حجه وعليه».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن اختصاص موضوع الرواية بطواف النساء للحج فلا يشمل لطواف نساء العمرة المفردة ولكن ظاهر الشرايع و الجواهر هو عدم الاختصاص بطواف نساء الحج، و لعله لما أشير اليه في الجواهر من منع دليل على وجوب الكفارة إذا شرع في الطواف فان الأدلة ظاهرة في الجماع قبل الشروع في الطواف فلا يشمل ما إذا شرع و الى بالنصف ثم التي أهله، و عليه فلا فرق بين طواف النساء في العمرة المفردة و بين طواف النساء في الحج راجع (الجواهر، ج ٢٠، ص ٣٧٦-٣٧٧).

قوله في ج ٢، ص ٦١٩، س ١٥: «في غير الصورة المفروضة».

أقول: وهو صورة الشوط الرابع والخامس، و ما زاد عليه بل صورة قبل تجاوز النصف و زيادة الثلثة فضلا عن النصف فانه أيضا غير ثلاثة اشواط فالرواية تدل على عدم الكفارة في كل هذه الصور خرج منه عدم تجاوز النصف بالاجماع و بقي الباقي في عدم وجوب الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ٢: «عليه بفحوى الموثق».

أقول: وعليه فليتقيد بما إذا كانا عالمين، كما في متن الموثق نعم ذهب في الجواهر الى عدم التقيد مستدلا بأن المدرك في الصورة الأولى هو ظاهر الفتاوى و الاجماع حيث لم يقيدوا بصورة علمهما، و لذا اطلاق الشيخ الأعظم أيضا في مناسكه ولكن مدرك الاجماع هو الرواية و هو في العاقد و الزوج معلق على العلم، و اما في المرئنة المحلة فهو أيضا معلق على العلم ولكن المرئنة المحرمة محتمل فيه التقيد بالعلم و عدمه، لان ظاهر التكليف هو التقيد فيكون الذيل زيادة بيان و يحتمل الاستيناف و التفصيل بين المحرمة باطلاق و جوب البدنة عليها مطلقا سواء كانت عالمة أو غير عالمة و بين غير المحرمة و تقييدها بصورة العلم فحيث صارت الروايت باعتبار ذيلها مجملة فلا يثبت الكفارة على المحرمة إلا في صورة العلم لأنه القدر المتيقن في صورة عدم العلم، يرجع الى الأصل و عليه فكل واحد من العاقد و الزوج و المرئنة مقيد بصورة العلم في وجوب الكفارة عليهم، كما في مناسك الإمام المجاهد فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ٧: «لامجال للاستبعاد من جهة».

أقول: كما حكاه في الجواهر عن فخر المحققين.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٢: «عليه بدنة لفساد عمرته».

أقول: ظاهره فساد العمرة ولاحاجة الى الاتمام، واستصحاب الاحرام للزوم الاتمام حتى يحل، لامورد له بعد الحكم بالفساد، كما لاوجه لاتمام الصلوة بعد الحكم لفسادها لتكبيره الاحرام وان كان الاتمام هو الأحوط.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٢: «و عليه أن يقيم».

أقول: ظاهره وجوب الصبر الى أن يدخل الشهر الآخر، ولاينافي ذلك عدم وجوب الفصل بين العمرتين بأكثر من عشرة على ما هو في محله ولكن مقتضى الأدلة الخاصة في المقام هو الصبر الى أن يدخل الشهر الاخر و هو متفاوت فقد يكون أقل من العشرة وقد يكون أكثر منها.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٧: «والخبران كغيرهما».

أقول: واستدل لوجوب الكفارة في عمرة التمتع مضافا إلى الأولوية القطعية لصحيفة معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر قال ينحر جزورا وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه، بدعوى شمول عنوان قبل التقصير لما قبل السعى أيضا والمراد منه قبل الخروج عن الاحرام نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام، فانه يعم جميع حالات الصلاة ودعوى ظهوره في الفراغ عن السعى كما ترى، وأما فساد العمرة فلا دليل عليه لان الخشية من الفساد غير الفساد، واستدل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله لصحيفة معاوية بن عمار الاخرى قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٥) بدعوى دلالتها على ترتب البدنة و لزوم التفريق و الحج من قابل من دون فرق بين اقسام الحج من القرآن و الافراد و التمتع، و حيث أن العمرة في الأخير مشتبكة بالحج فيشملها حج التمتع باجماله... فيندرج حج التمتع المرتبطة عمرته بحجه فيها فمن جامع في عمرة التمتع فعليه البدنة و التفريق و الحج من قابل ولكن لا يخفى عليك أن قوله و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه اصابا قرينة قطعية على وقوع الجماع في الحج لا العمرة التمتع بها إذ لا يتصور في عمرة التمتع الرجوع الى المكان الذي أحدثا فيه هذا الحدث غالبا بخلاف الحاج فانه إذا أحدث هذا الحدث في مكة مثلا فاللازم هو التفريق بينهما حتى يرجعا من مناسكهما الى مكة كما هو الغالب فان الحجاج رجعوا غالبا الى مكة، و لذا ذهب في «المعتمد» الى فساد عمرة التمتع و ان كان الأحوط اعادتها قبل الحج مع الامكان و الحج بعدها و مع عدم امكان اعادتها، الأحوط أن يتمها و يحج و يعتمر بعده و يعيد حجه في العام القابل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٧: «كفيرا مخصصا بالعمرة».

أقول: ولا يخفى أن الحكم بالفساد و ان اختص بالعمرة المفردة، و العمرة التمتع بها على الأحوط قبل السعي فلا يكون الجماع بعد السعي مفسدا لهما كما يقتضيه الاصل، ولكن الكفارة ثابتة فيهما بعد السعي لصحيفة علي بن جعفر الدال على وجوب البدنة قبل طواف النساء على الرجل إذا وقع امرأته قبل طواف النساء

فهو باطلاقة يشمل العمرة المفردة و صحيح معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امراته قبل أن يقصر قال ينحر ضرورا الحديث فيدل على وجوب الكفارة في عمرة التمتع بها أيضا و الى غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١ ، س ١٣ : «إلا فلا يبعد الجمع».

أقول: ولكن مقتضى الاحتياط هو حمل الخبر الحسن على موثق أبي بصير و هكذا حمل صحيح زرارة عليه لأن العمل بالموثق عمل بهما دون العكس كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١ ، س ٢١ : «في النظر إلى امراته».

أقول: أي في النظر بلا شهوة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٢ ، س ١ : «لا شيء عليه».

أقول: يمكن أن يقال أن نفى الشيء عليه، بدون ترك الاستفصال بين كون النظر مع شهوة أو بدونها، يدل على نفى الكفارة عن النظر الى امراته مطلقا، سواء كان مع الشهوة أو بدونها، كما حكى عن المفيد و المرتضى رحمتهما الله. لا يقال أن قوله في الذيل و قال في المحرم ينظر الى امراته و ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة يقيد إطلاق الصدر! لانا نقول ان الذيل ظاهر في النظر لتحصيل الامناء أو انزالها عن الحمل لتحصيل الامناء لظهور قوله حتى ينزل فيه إذ فرق بينه و بين فامنى و عليه فالذيل يدل على حكم الاستمناء بالنظر أو المس لا النظر مع مجرد الشهوة نعم يمكن تقييده بمفهوم قوله في حسن مسمع و من نظر الى امراته نظر شهوة فامنى



فعليه جزور إذ مفهومه أن النظر بلا شهوة ليس عليه جزور، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٢، س ١٠: «المس بشهوة فيدل».

أقول: وإطلاقه يشمل ما انزل ولم ينزل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٢، س ١٨: «التقبيل بشهوة والتقبيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن التقبيل بدون الشهوة يوجب كفارة وهو دم شاة كما صرح به حسن مسمع أو صحيحه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا سيار أن حال المحرم ضيقه فمن قبل امراته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة» الحديث فمقتضى الجمع بين الروايات هو أن التقبيل مع الشهوة يوجب البدنة وبدونها يوجب الشاة، ولعل المصنف تبع الماتن في عدم ذكر التقبيل بلا شهوة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٣، س ١: «الإمناء عن ملاعبة».

أقول: وأما حكم الملاعبة مع امرأته بشهوة من دون الانزال فلا يدل عليه صحيح ابن الحجاج فإن غايته هو صورة الملاعبة مع الامناء والانزال هذا مع ظهوره في أن المقصود من الملاعبة هو الامناء لا الالتداد المستمر فيسبقه الامناء لظهور حتى يمتنى في ذلك و عليه فيختص الرواية بما إذا قصد الامناء فيندرج في الاستمناء بالملاعبة فلا يشمل مطلق الامناء فضلا عما لا امناء فيه اللهم إلا أن يستدل بروايتي عمار إذ في أوليهما: «عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج قابل وفي الثانية وان لم يكن افضى إليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل» (أبواب كفارات الاستمتاع من المجلد التاسع للوسائل، الباب ٧،

الحديث ١ و ٢) فان الجماع بما دون الفرج أحد مصاديق الملاعبة التبة و مقتضى إطلاق الخبرين هو وجوب البدنة سواء قصد الامناء أو لم يقصد، ولكن مقتضى الأخذ باطلاقهما هو القول بوجوب البدنة حتى فيما إذا لم يمن هذا مضافا الى أنهما أخص من المدعى لاختصاصهما بالمواقعة فيما دون الفرج، و هو أخص من مطلق الملاعبة. و بالجملة فلم أجد دليلا لما ذهب اليه المشهور من أن الملاعبة مع امرأته مع الامناء و لو بدون القصد يوجب البدنة لاختصاص الدليل بما إذا قصد الامناء و لأقل من الشك فالقدر المتيقن هو ذلك و ان كان الأحوط هو الكفارة فيما إذا أنزل و لو بدون القصد، و أما الأخذ بما يدل على الكفارة مع المس بشهوة، ففيه أن الملاعبة أعم من المس فلعل لذلك نسب الشيخ الشاة فيما إذا لعب مع امرأته بشهوة و لم ينزل و البدنة مع الانزال الى البعض في مناسكه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٣ ، س ٤ : «إلا أن يتحدا» .

أقول: أي يتحد الجزور مع البدنة كما صرح به صاحب الجواهر و غيره.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٣ ، س ١٦ : «و الصحيح المضمّر» .

أقول: أورد على الاستدل به في المعتمد ج ٤ ، ص ١٢٧ بان الرواية اجنبية عن المقام لأن البنفسج ليس من الطيب و انما السؤال عن التدهين و هو محرم آخر.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١ : «الأخبار مشكل» .

أقول: لاختصاص الأدلة بالأكل و ربما يستدل بخبر علي بن جعفر عليه السلام المروى عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «لكل شيء خرجت من حجلك (فعليك) فعليه فيه دم يهرقه (تهريقه) حيث شئت» (الوسائل، باب ٨ من أبواب بقية الكفارات

للاحرام) لدلالته على كفارة الدم في كل ارتكاب محرمات الاحرام، ولكن في بعض النسخ يدل جرحت خرجت و عليه كان اجنبيا عن المقام لأنه حينئذ بين حكم محل ذبح الشاة من أنه لا يختص بالمكة أو المنى بعد الخروج من الأعمال و اكمالها و عليه فالكفارة في مطلق استعمال الطيب مبنى على الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ٢ : «على صورة السهو».

أقول: ولعل يؤيده ما في ذيل بعض الأخبار من قوله ولما دخل في احرامك مما لا يعلم كما في معتبرة حسن بن هارون.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ٥ : «الزعفران فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: ربما يقال حيث لم يعلم حقيقة الخلق، فالاحتياط هو الاجتناب، و فيه منع، لدلالة بعض الروايات «على أن ما يطلى على الكعبة مصنوع من الزعفران» راجع (الوسائل، ج ٩ ، ص ٩٨) اللهم إلا أن يقال ولعل ما يطلى على الكعبة من الزعفران غير خلق الكعبة و عليه فاذا شك في مفهوم الخلق يرجع الى عمن أدلة المنع كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١٢ : «في كل ظفر».

أقول: ولا يخفى أن الموضوع هو ظفر نفسه فلا يعم بحسب الاخبار لظفر غيره و لأقل من الشك فيجوز فيه البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١٥ : «أما لزوم المد».

أقول: مقتضى إطلاق الأدلة هو لزوم الكفارة، و لو اضطر الى القلم، و حديث نفى الاضطرار غير جار في الكفارات على ما حكموا بوجوب الكفارة في موارد الاضطرار في غير واحد من الكفارات و ان احتمل ذلك فالأحوط الوجوبى هو الكفارة عند الاضطرار أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٥: «لكل ظفر الخ».

أقول: وأما الكفارة لبعض ظفر الاصبع فلا تعرض له في النصوص ولكن الظاهر من مناسك الشيخ الأعظم رحمته وجوب الكفارة فيه أيضا، و لعل وجهه هو صدق الظفر على البعض، فيشمله قوله في صحيحة عمار و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام و يمكن أن يقال أولا ان هذه الرواية معارضة مع ساير الروايات في مقدار الكفارة، و ثانيا أن المنساق من قوله مكان كل ظفر هو الظفر من اظافيره و هو مساوق لظفر الاصبع الواحد، و لعل لذلك ذهب السيد البروجردي في تعليقه على مناسك الشيخ الأعظم الى الاحتياط و هو حسن كما أن إطلاق قوله لا تقص شيئا من الأظفار في صحيحة معاوية ابن عمار يشمل البعض و مقتضاه هو حرمة قص البعض.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٧: «إن قلم أصابع».

أقول: لو قلم خمسة من اليد و خمسة من الرجل فمقتضى صدق العشرة عليهما هو شمول قوله في خبر الحلبي فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة اللهم إلا أن يقال إن الرواية غير صحيحة لاشتغالها على محمد بن سنان، و العشرة في صحيحة أبي بصير تكون غاية وجوب المد و لادلالة فيها على حكم العشرة و قوله في صحيحة أبي بصير و ان قلم أصابع يديه الخ لا يشمل الجمع بين اظفار اليد و

الرجل، ولكن الاحتياط لا يترك بالجمع بين المد وكفارة شاة وهكذا فيما إذا قلم من كل واحد من اليدين والرجلين أقل من العشرة ولو زاد اظفاره في اليدين أو الرجلين عن العشرة فإن قلم جميع اظفار اليدين و اظفار الرجلين، فلا إشكال في وجوب كفارة شاة ولكن هل يجب عليه للظفر الزائد شيء أم لا؟ مقتضى اطلاق اضافة الاظفير اليه هو شموله للزائد فيجب كفارة المد للزائد، اللهم إلا أن يقال بالانصراف الى المتعارف فالاحتياط لا يترك ولو قلم من له أزيد من عشرة أظفار عشرة من اظافيره وجب عليه كفارة شاة على الأحوط، لاحتمال أن يكون جميع اظافيره في اليد أو الرجل موجبا وسببا لذلك ولو جمع بين الزائد والاصلى حتى يبلغ عشرة وجب عليه الجمع بين كفارة مد لكل واحد منهما وكفارة شاة لمجموعهما من باب الاحتياط لاحتمال أن يكون الموجب هو الأصلى و لاحتمال أن يكون اطلاق اظفاره يشمل الزائد أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٧: «كلها فعليه دم شاة».

أقول: ولو قلم جميع اظافير يديه ولكنها أقل من العشرة فمقتضى الجمود على العشرة عدم وجوب الكفارة، و مقتضى اطلاق قوله قلم اصابع يديه هو وجوب الشاة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٨: «في مجلس واحد فعليه».

أقول: من قلم اظفار يده في مجلس ثم كفر عنه ثم قلم اظفار رجله في هذا المجلس هل عليه كفارة شاة اخرى أم لا يمكن القول بالعدم لترك الاستفصال و

إطلاق قوله «ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم» ويمكن منع الإطلاق و
صدق المجلسين فتأمل و الاحتياط لا يترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٢ : «و في قباليهما».

أقول: أي في قباليهما في المقدار.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٦ : «ادعي الإجماع على عدم».

أقول: هذا مضافا الى النصوص منها صحيحه زرارة، «من تنف ابطه أو قلم ظفره
أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة» (ج ٦ ،
باب ١٠ من بقية الكفارات).

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٨ : «أما صحيح ابن عمار».

أقول: أي و أما صحيح ابن عمار الدال على أن مقدار كفارة كل ظفر قبضة من
طعام لا المد، فمحمول على صورة الضرورة بقرينة قوله فان كانت تؤذيه الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ١٢ : «يلتزم بالتقييد».

أقول: أي يلتزم بان كفارة كل ظفر عند الاختيار هو المد من الطعام و كفارته
عند الضرورة هو قبضة من الطعام، فأورد عليه بان الظاهر عدم التزام الفقهاء بهذا
التقييد بل ذهبوا الى وجوب المد من دون فرق بين الاختيار أو الاضطرار، فمنه
يظهر أن صحيح ابن عمار من الشواذ التي لم يعمل بها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ١ : « ليس ثوبا لا ينبغي ».

أقول: وهل يصدق الثوب على لبس الخف أو الجورب أم لا فيه تأمل و أن اعتضد اطلاق الثوب عليه بمعتبرة واردة في القفازين حيث قال: « المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثياب غير الحرير و القفازين »، انتهى مع أن حال الجورب حال القفازين، فانهما من لباس اليدين و الجورب لباس الرجلين نعم الأحوط هو ثبوت الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ٤ : « صورة الاضطراب فيها ».

أقول: ربما يقال أن النصوص المذكورة خالية عن عنوان الاضطراب و المذكور فيها هو عنوان الحاجة و عليه فيمكن القول في خصوص مورد الاضطراب بان حديث رفع القلم الوارد فيه الاضطراب دل على رفع اثر الاضطراب، فمقتضى ذلك هو عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطراب الى لبس المخيط كالجهل و النسيان ولكن يمكن أن يقال كما في شرح التبصرة بمثل النصوص المذكورة في المقام ترفع اليد عن عموم رفع آثار الاضطراب التي منها الكفارة، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين النصوص الواردة في المقام و حديث الرفع عموم من وجه فلا وجه لتقدم نصوص المقام عليه هذا مضافا الى أن حديث الرفع و ارد في مقام الامتنان و آب عن التخصيص، على أن المشهور ذهبوا الى وجوب الكفارة حتى في مورد الاضطراب على ما حكاه في المعتمد فالأحوط هو وجوب الكفارة حتى عند الاضطراب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ٨ : « وهذا خلاف ما في المتن » .

أقول: لان ظاهر المتن هو كفاية كفارة واحدة لعدة من الالبسة في مكان واحد .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ١٠ : « يدل على الفداء » .

أقول: ويدل عليه أيضا صحيح زرارة المروي في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نمير عن مثنى عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا أحصر الرجل فبعث هديه فاذاه راسه قبل أن ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي أحصر فيه و يصوم أو يتصدق على سنة مساكين و الصوم ثلثة أيام و الصدقة نصف الصاع » (الوسائل، ج ٩ ، ص ٢٩٦) هذا مضافا الى عمل الأصحاب بهذه الروايات ولكنها مختصة بالضرورة و سيأتي تعيين الشاة في المختار .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧ ، س ٥ : « أمكن الجمع بينهما » .

أقول: عن المحكي عن التهذيب و محكي الاستبصار و الجامع و دروس هو التخيير بين اشباع العشرة و اعطاء المدين لسته المساكين و عن النافع التخيير بين عشرة امداد لعشرة ، اثني عشر لسته و عن يه و ط الاحتياط باطعام عشرة ، ولكن أورد عليه صاحب الجواهر بان فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الأحوط السنة لكل واحد مدان ، لصحة مستنده بل عن المدارك أفتى به الشيخ و أكثر الأصحاب مضافا الى كونه الأشهر فتوى و رواية مع ضعف رواية العشر على وجه تكافؤه كي يجمع بينهما بالتخيير بين ذلك و بين الاشباع لعشرة خصوصا بعد اشتماله على ما لا يقول به الأصحاب من الأكل من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة ، و أن كان لم يصرح بالمد و المدين ، و هكذا لامجال

للتخير بين اثني عشر مد أو اشباع العشرة أو عشرة امداد لكل واحد مد لانه متوقف على المكافئة و هو لايتحقق و لذا قال في الجواهر فلاريب في أن الأقوى الستة لكل واحد مدان انتهى، و المصنف بعد فرض جبر السند قوى التخير بين اعطاء العشرة لكل واحد مد و ستة لكل واحد مد و عدم العمل بقطعة منه لاينافي العمل بساير فقراته ان ثبت ولكن الأحوط هو الاقتصار على الستة باعطاء كل واحد مدين.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٧، س ١١: «به يقيد إطلاق».

أقول: بناء على عدم كون الابطيه من باب الغالب إذ من تتف تتفهما و إلا فلامفهوم له هذا مضافا الى أن التنبية غير معلومة لحكاية ابطه عن الصدوق بعين السند و قال في المعتمد ان نسخة الصدوق اصح فان المعروف أنه اضبط من الشيخ و عليه فلاموجب لرفع اليد عن اطلاق صحيحة زرارة لايقال أن الغلبة الخارجية في تتف الابط هو تتفهما فالمراد من قوله من تتف ابطه هو تتفهما لانا نقول لامجال لحمل المطلق عليه بمجرد الغلبة الخارجية، و عليه فمقتضى خبري زرارة هو وجوب الشاة حتى في تتف ابط واحد.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٧، س ١٥: «إن تتف أحد».

أقول: بل مقتضى القاعدة بعد عدم ثبوت ادلة المطلقات الدالة على ثبوت الشاة ينسف الابط و لو كان واحدا ولكن في قبال هذه المطلقات خبر عبدالله بن جبلة

الدال على لزوم اطعام ثلاثة مساكين فان قلنا بالاعراض عنها و إلا فمقتضى الجمع هو التخيير بين الشاة و الاطعام و الأحوط هو الأول.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٧، س ١٨: «اختصاص التخيير بغيرها».

أقول: أي بغير صورة التعمد للدفع الاذي بعنى صورة الاذي لا الضرورة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٨، س ١: «ضعف السند منجبر بالعمل».

أقول: ولو في تنف أحدهما إذ عدم العمل بالرواية في تنفهما لا يضر بحبره في تنف أحدهما فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٨، س ٢: «و أما عدم الكفارة».

أقول: و أما فيما سقط لمس اللحية أو الرأس فاطعام الكف من الطعام كما دل عليه صحيحة هشام بن سالم «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته و هو محرم فسقط شيء من الشعر فليصدق بكف من طعام أو كف من سويق» انتهى و الشيء يعم الشعر الواحد و الأكثر و لكن في قتاله ما رواه الشيخ بسنده عن جعفر بن بشير و المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه قال لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان على شيء» (أبواب بقية كفارات الاحرام، ح ٧) أجاب عنه في المعتمد بعد توثيق الطريق بان الدلالة مخدوشة لا مكان حملها على نفي الكفارات المتعارفة من الدم و الشاة و فيه أن الظاهر من قوله ما كان على شيء هو نفي مطلق الكفارة و عليه فمقتضى الجمع هو حمل الامر باعطاء الكف من الطعام على الندب و ان كان الأحوط هو عدم ترك اعطاء الكف من الطعام.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٨، س ١٠: «وجوب الشاة في التظليل».

أقول: ثم لا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة وإن كان هو تكرار الكفارة بتكرار التظليل، ولكن المستفاد من روايات تجويز التظليل للشيخ والمريض مع أن عذره مستمر و يكون تظليهم يتعدد و يتكرر في يوم واحد مع عدم الحكم بتكرار الكفارة هو عدم تعدد الكفارة في إحرام العمرة أو إحرام الحج و إلا لزم البيان والبينة عليه، و لافرق بين الشيخ والمريض وغيرهما هذا مضافا الى موثقه ابن راشد قال: «قلت له جعلت فداك أنه يشتد على كشف الظلال في الاحرام لا من محروور يشتد على حر الشمس فقال ظلل واراق دما فقلت له دما أو دمين قال للعمرة قلت أنا نحرم بالعمرة و ندخل مكة و نحرم بالحج قال فارق معين» (الوسائل، ج ٩، باب ٧ من أبواب بقية الكفارات).

قوله في ج ٢، ص ٦٢٨، س ١٧: «و خبر عمر بن يزيد».

أقول: وفيه فمن عرض له اذني أو رجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و التسلك شاة يذبحها فيأكل و يطعم الحديث.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٨، س ١٨: «بالتخصيص بالنسبة الى خبر».

أقول: أي تخصيص خبر عمر بن يزيد بغير الاستئطال.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٩، س ١: «بها تقديم التخصيص على التخير».

أقول: و فيه أن النسبة بين ما ورد في التظليل و خبر عمر بن يزيد هي العموم و الخصوص، و معه لا وجه لعدم تقديم ما ورد في خصوص التظليل هذا مضافا الى

ترجيح المعتبرة بذهاب الأكثر الى وجوب الشاة في التظليل و العمل بخبر عمر بن يزيد في المسألة السابقة من باب عمومه لا ينافي عملهم في التظليل بما يكون نسبه اليه نسبة الخاص الى العام فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٩، س ٧: «في صورة التغطية إلخ».

أقول: وأما تغطية النسوان وجوههن فلا توجب الكفارة لعدم الدليل ولا اجماع عليه و في شمول غطاء الرأس لغطاء الوجه اشكال بل منع و هكذا لا وجه للتمسك بقوله أن على من لبس ثوبا لا ينبغي دم الشاة ان تعمد ذلك في صحيح زرارة لأن النظر فيه الى مثل لبس المخيط من الثياب لا الى التغطية كما لا يخفى نعم نسب الشهيد الى الشيخ أن كفارة تغطية المرنة المحرمة وجهها شاة و عن الحلبي لكل يوم شاة عند الاختيار و إلا فشاة واحدة في جميع المدة و عليه فالأحوط هو الكفارة و ان كان الأقوى عدم الوجوب.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٩، س ١٠: «لا يثبت بها خصوص الشاة».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الشاة هي القدر المتيقن من الفداء ولكنه كما ترى، لاحتمال أن يكون المراد منه هو التصديق بمد و نحوه من الطعام نعم لو علمنا استناد المجمعين الى هذه الرواية كان المراد من الفداء بقريئة الاجماع واضحا ثم على تقدير جبران الرواية بالاجماع لافرق فيها بين صورة الاختيار و الاضطراب لشمولها لكلا الصورتين كما أن مع التعدد يصدق الرواية متعددة و مقتضاه هو تعدد الكفارة ولكن الاستناد غير معلوم فافهم.



قوله في ج ٢، ص ٦٢٩، س ١٥: «الإسناد كيف يمكن الأخذ».

أقول: هذا مضافا الى ضعف الخبر واختلاف النسخ في قوله خرجت و جرحت.

قوله في ج ٢، ص ٦٣٠، س ٢: «أيمان مستلزم لعدمه».

أقول: بالمفهوم.

قوله في ج ٢، ص ٦٣٠، س ٨: «ليس أولى من حمل».

أقول: وفيه منع كما مر مرارا و وجهه قوة ظهور المقيد بالنسبة الى المطلق فيجمع بينه و صحيحة محمد بن مسلم الدالة على عدم الكفارة فيما لم يزد على مرتين فيحكم جمعا بوجوب الشاة في اليمين الواحدة الكاذبة و لا كلام أيضا في إفادة النصوص وجوب البقرة في اليمين الثالثة الكاذبة ولكن لم يعمل به المشهور، بل ذهبوا الى الحكم بالجزور كما في خبر أبي بصير هذا مضافا الى أن يمكن القول بكفاية الجزور عن البقرة من باب الاولوية و القول بخصوصية البقرة في امثال الباب الذي يكون الظاهر فيه أن المراد هو اطعام الفقراء كما ترى، فلا وجه لما ذهب اليه في المعتمد ثم أنه لا دليل على وجوب الشاة في اليمين الثانية الكاذبة عدى خبر أبي بصير حيث قال: «فيه إذا حلف عينا واحدة كاذبة فقد ما دل فلهيه دم يهريقه» إذ الواحدة إذ اقتضت الكفارة اقتضت الثانية أيضا لاقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب ولكن مقتضى خبر ابراهيم بن عبيد الحميد هو وجوب البقرة و هو الأحوط، و ان كان الخبر ضعيفا لذهاب المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول المشهور من وجوب الشاة في الواحدة و البقرة في الاثنين و البدنة في الثالثة موافق للاحتياط و لعله ذهبوا اليه من هذه الجهة و أما

الاستناد الى الفقه الرضوي أو رسالة علي بن بابويه كما في الجواهر بغير ثابت مع وجود هذه الأخبار في المقام بل التحقيق ان يقال ان خبر أبي بصير معمول به إذ لا دليل على البدنة إلا اياه و مقتضى إطلاقه و أن كان هو الجزور و لو في اليمين الأولى و الثانية أيضا ولكن يرفع اليد عنه بموثقة أبي بصير السابقة في اليمين الأولى فان الظاهر من الدم في اليمين الكاذبة هو الشاة بقرينة وحدة السياق و يرفع اليد عن إطلاقه بالنسبة الى المرتين بخبر ابراهيم بن عبد الحميد، فالمحصل هو المشهور و أما صحيح ابن مسلم الدالة على البقرة في الثلاثة فليست بمعمول بها و أما إذا كان اليمين صادقة فلا إشكال في كون الثلاثة موجبة الشاة دون ما دونها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٢ : «الأخبار مشكل جدا».

أقول: وقد مر التحقيق فيه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٥ : «نوقش بكون مقطوعة».

أقول: أو بكونه مضمرًا حيث ارجع الضمير في قوله فقال الى الإمام كما في قوله فكتب في خبر محمد بن عيسى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٦ : «للتأمل فيما ذكر مجال».

أقول: ولعله إشارة الى ما في المعتمد من أنه لم يعلم انه كلام الإمام ولكن يبعد أن يذكر معاوية فتواه على نحو يتخيل السامع منه أنه كلام الإمام هذا مضافا الى أن قوله ان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين ليس معمولًا به اللهم إلا أن يقال إن عدم العمل بفقرة من الرواية لا ينافي حجية الباقي ثم أن المراد من الدهن المذكور في الرواية و ان كان أخص و هو دهن البنفسج ولكن يختص الحكم بخصوصه اذ

لا خصوصية فيه ثم ان دهن البنفسج ليس من الطيب فهو دليل الكفارة في الادمان ولو لم يكن فيه طيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٧ : «أما ما قيل في قلع».

أقول: وأما قيل في مطلق الادماء من أن كفارته هو دم الشاة فلا دليل عليه كما لا دليل للقول بانه اطعام المسكين اللهم إلا أن يتمسك بما ورد في قلع الضرر بعد حمله على كونه من باب للادماء بالقلع لا الأعم من الادماء وعدمه ولكن فيه منع إذ لا وجه لحمل الرواية على خصوص الادماء بعد اطلاقها أو يتمسك بخبر اسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلم اظفاره عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من أصحابنا افتاه بان يقلم اظفاره و يعيد احرامه ففعل قال عليه دم» يهريقه بناء على ما في المعتمد من ظهور الضمير في قوله و عليه دم رجوعه الى الرجل المحرم لا المفتى و حمله على صورة الادماء ولكن فيه أو لا لم يذكر فيها الادماء وثانيا أن رجوع الضمير الى المحرم محل تأمل سيما بعد تصريح خبر اسحاق بان على الذي افتاه شاة و فتوى الأصحاب به.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ١٠ : «ورفعت المناقشة».

أقول: وأما احتمال أن يكون من باب الادماء فقد اثبت في المعتمد حيث قال لو فرضنا صحة الرواية لا يمكن القول بتحريم قلع الضرر في نفسه لأن قلع الضرر يلزم الادماء غالبا أو دائما فتكون حرمة من باب الادماء و حمل الرواية على ما ليس فيه دم حمل على الفرد النادر جدا ولكن يمكن أن يقال إطلاق الرواية لما ليس فيه دم لامحذور فيه به يشهد له ترك الاستفصال و انما المعذور لحمل

الإطلاق على خصوص الفرد النادر كما لا يخفى و عليه فقلع الضرس و لو لم يدم
يوجب الكفارة و هي الدم و لعله منصرف الى الشاة و معذلك فالأحوط هو
الكفارة كما ذهب إليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ١٩ : «ولا يخفى أنه لا دلالة».

أقول: وفي الجواهر اعتضد ما رواه الشيخ بقول ابن عباس فيما روي عنه في
الدوخة بقرة و في الخبر له شاة المظنون أنه عن رواية فراجع و لعل ضعفه محبور
بالعمل و به يقصد إطلاق خبر موسى بن القاسم فتأمل .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ١٧ : «المذكورة مشكل».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو عدم وجود المقتضى الكفارة لاختصاص الدليل
بالغير المقرون بالوقاع و مع الوقاع لا يشمل الدليل .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ٢٠ : «السارية لا صرف الوجود».

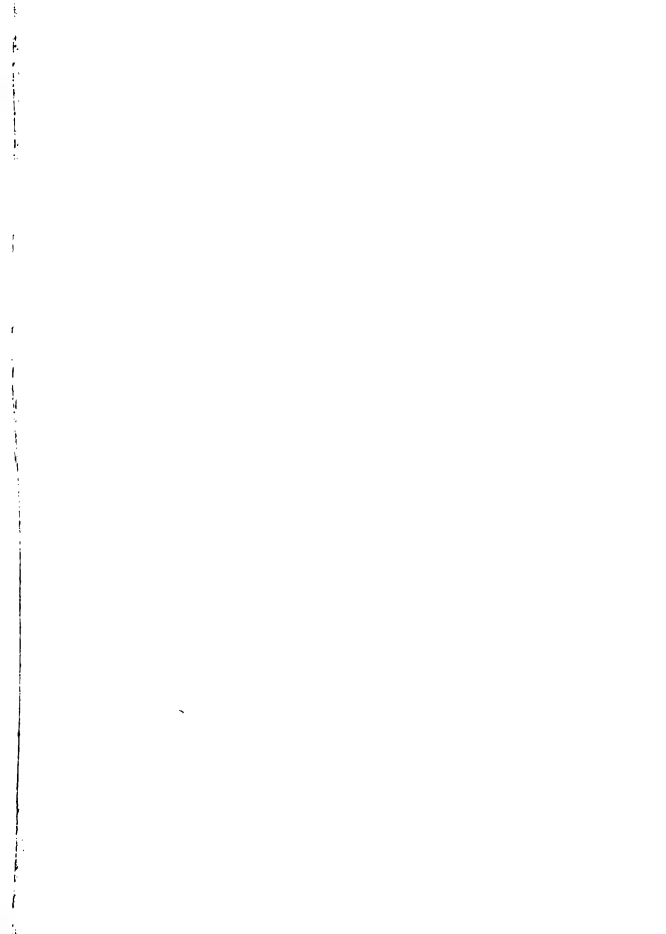
أقول: أي ناقص العدم و إلامع التكرار لا موجب للتعدد هذا بخلاف ما إذا تعلق
الحرمة بالطبيعة السارية فانها صادقة مكررا بتكرر اللبس و معه يوجب التعدد و لو
كان المجلس واحدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ٢٢ : «ويظهر من صحيح».

أقول: أي و يظهر تعدد الكفارة من صحيح ابن مسلم إلخ .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٤ ، س ٣ : «ليس أولى من التخصيص».

أقول: بل مقتضى القاعدة هو التخصيص كما لا يخفى .



٧	❖ حاشية جامع المدارك الجلد الأول
٩	□ كتاب الطهارة
١١	في المياه
١٣	في موجبات الوضوء
١٥	كيفية الوضوء
١٧	أحكام الجنابة و غسل الحيض
١٩	أحكام الحيض
٢١	أحكام المستحاضة
٢٣	غسل الأموات
٢٥	آداب غسل الأموات
٢٧	في الكفن
٢٩	في التكفين و التحنيط
٣١	بعض المسائل
٣٣	إذا وجد بعض الميت في مكان و بعضه في مكان آخر
٣٥	غسل مس الميت و غسل الميت الكافر
٣٧	التيمم

٤٥	النجاسات
٥٠	أحكام النجاسات
٥٤	النجاسات
٦٠	أحكام النجاسات
٦٨	في أعداد الصلوات
٦٩	مواقيت الصلاة
٨٤	أحكام القبلة
٩٠	لباس المصلي
١٠٤	مكان المصلي
١٠٥	فيما يسجد عليه
١٠٨	الأذان والإقامة
١١٧	أفعال الصلاة
١١٩	النية
١٢٠	تكبيرة الأحرار
١٢٣	القيام
١٢٦	القرأة
١٣٩	الركوع
١٥٣	السجود
١٧٣	التشهد
١٧٥	التسليم
١٨٣	قواطع الصلاة

أحكام الخلل.....	٢٠٦
أحكام القضاء.....	٢٤٧
أحكام الجماعة.....	٢٦١
صلاة الجماعة.....	٢٧٣
أحكام المساجد.....	٢٩٦
صلاة الجمعة.....	٣٠٤
صلاة العيدين.....	٣١٨
صلاة الآيات.....	٣٢٠
صلاة الجنازة.....	٣٢٢
صلاة المسافرين.....	٣٢٦

❖ حاشية جامع المدارك المجلد الثاني ٣٣١

□ كتاب الزكاة.....	٣٣٣
أصناف المستحقين للزكاة و زكاة الفطرة.....	٣٣٥
خمس الكنائز.....	٣٣٦
خمس أرباح التجارات.....	٣٣٩
خمس المال المختلط بالحرام.....	٣٥١
يقسم الخمس ستة أقسام.....	٣٥٣
الأنفال.....	٣٥٥
في النية.....	٣٥٦
أحكام الاعتكاف.....	٣٥٩
شرائط وجوب الحج.....	٣٦٠



٣٧١	أحكام نيابة الحج
٣٧٣	أقسام الحج
٣٨١	مواقيت الإحرام
٣٩٣	الإحرام
٤٠٥	تروك الإحرام
٤٣٩	مكروهات الإحرام
٤٤١	عدم جواز دخول مكة
٤٤٥	الوقوف بعرفات
٤٤٩	الوقوف بالمشعر
٤٥٦	مناسك منى
٤٨١	الطواف
٤٩٩	أحكام الطواف
٥١١	السعي وأحكامه
٥١٩	أحكام منى
٥٣٧	العمره المفردة
٥٤٣	إجزاء عمره التمتع عن المفردة
٥٤٥	الاحصار والصد
٥٥١	أحكام الصيد
٥٥٥	كفارات الاستمتاع
٥٦٩	بقية كفارات الإحرام
٥٧٩	فهرس الموضوعات